



BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT
GEORG GRAF VON HERTLING,
FRANZ EHRLE S. J.,
MATTHIAS BAUMGARTNER UND MARTIN GRABMANN
HERAUSGEGEBEN VON
CLEMENS BAEUMKER.

DREIZEHNTER BAND.

MÜNSTER i. W. 1916.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

I. M. Schedler: Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters.

II/III. J. H. Probst: La Mystique de Ramon Lull et l'Art de Contemplació.

IV. Hans Leisegang: Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus.

V. Günther Schulemann: Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas von Aquino.

VI. Franz Baeumker: Das Inevitabile des Honorius Augustodunensis.



BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

GEORG GRAF VON HERTLING,

FRANZ EHRLE S. J.,

MATTHIAS BAUMGARTNER UND MARTIN GRABMANN

HERAUSGEGEBEN VON

CLEMENS BAEUMKER.

BAND XIII. HEFT 1.

DR. PHIL. M. SCHEDLER: DIE PHILOSOPHIE DES MACROBIUS UND IHR EINFLUSS AUF DIE WISSENSCHAFT DES CHRISTLICHEN MITTELALTERS.

MÜNSTER i. W. 1916.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DIE PHILOSOPHIE DES MACROBIUS

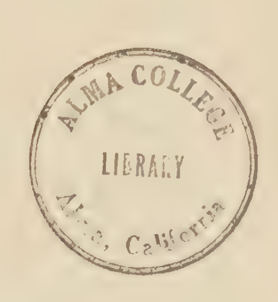
UND IHR EINFLUSS AUF DIE WISSENSCHAFT DES CHRISTLICHEN MITTELALTERS

DARGESTELLT UND PHILOSOPHIEGESCHICHTLICH UNTERSUCHT

VON

DR. PHIL. M. SCHEDLER.





MÜNSTER i. W. 1916.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Vorwort.

Nachdem Switalski des Chalcidius Kommentar zu Platos Timäus quellenanalytisch untersucht hatte, mochte es der Wunsch manches sein, auch die Philosophie des Mannes, der fast immer zusammen mit Chalcidius wegen seiner Bedeutung für das Mittelalter genannt wird, dargestellt und einer kritischen Beleuchtung unterzogen zu sehen. Diesem Verlangen sucht vorliegende Abhandlung entgegenzukommen. Die Anregung hierzu ging dem Verfasser von Herrn Professor Dr. Schneider zu. Der erste Teil der Schrift war bereits Anfang 1913 fertiggestellt und zum Teil schon gedruckt; daher konnten später erscheinende Werke nicht mehr berücksichtigt werden. Die Vollendung des zweiten Teiles zog sich infolge mißlicher persönlicher Verhältnisse und auch infolge des Krieges unliebsam lange hin.

Ein Herzensbedürfnis ist es mir, auch an dieser Stelle vielmals zu danken Herrn Geh. Hofrat Prof. Dr. Baeumker, der in so zuvorkommender Weise meine Arbeit in seine „Beiträge“ aufgenommen hat, Herrn Prof. Dr. Baumgartner und vor allem Herrn Prof. Dr. Artur Schneider für die Förderung und Unterstützung, die ich durch sie sowohl bei Abfassung als auch bei der Drucklegung des Werkes erfahren habe.

Um den theoretischen Teil bei der Drucklegung hat sich sehr verdient gemacht mein Freund Anton Müller, akad. Korrektor in Freiburg. Auch ihm herzlichsten Dank!

Herrn Dr. Artur Schneider,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Straßburg i. Els.

in Dankbarkeit und Verehrung

gewidmet.

Inhaltsangabe.

Zweiter Teil:

Der Einfluß des Macrobius auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters.

Verzeichnis der hauptsächlich benützten Bücher.

Baeumker Clemens, Die Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890.

Baeumker-Festgabe, Studien zur Geschichte der Philosophie. Clemens Baeumker zum 60. Geburtstage gewidmet von seinen Schülern und Freunden. (Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalters. Suppl.-Bd). Münster 1914.

Baltzer Ed., Porphyrius' vier Bücher von der Enthaltsamkeit, Nordhausen 1869.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausg. von Cl. Baeumker, in Verbindung mit G. Frhr. v. Hertling u. M. Baumgartner, Münster 1891 ff. (zitiert: Beitr.).

Bitsch Friedr., De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis (Diss.), Berlin 1911.

Börtzler, Porphyrius' Schrift von den Götterbildern (Diss.), Erlangen 1903.

Bouillet, Les Ennéades de Plotin, 3 Bde., Paris 1857—1861.

Brandis Chr. Aug., Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reich, 2. Hälfte, Berlin 1864.

Büchsenschütz B., Traum und Traumdeutung im Altertum, Berlin 1868.

Clerval A., Les écoles de Chartres au moyen-âge, Paris 1895.

Deutsch S. M., Peter Abälard ein kritischer Theologe des 12. Jahrh., Leipzig 1883.

Duhem Pierre, Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu, 3 Bde., Paris 1906—1913.

Eucken Rudolf, Geschichte der philosophischen Terminologie, Leipzig 1879.

Grabmann Martin, Die Geschichte der scholast. Methode, 2 Bde., Freiburg 1909 11.

Gunther Paul, Das Problem der Theodicee im Neuplatonismus (Diss.), Leipzig 1906.

Harnack Ad., Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, Freiburg 1894. — Beigabe: Der Neuplatonismus S. 766 ff.

Hauréau B., Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale, 6 Bde., Paris 1890—1893.

— — Histoire de la philosophie scolastique, 2. Tl., Bd. II 1 u. 2, Paris 1872—80.

Kirchner, Die Philosophie des Plotin, Halle 1867.

Kleffner, Porphyrius, der Neuplatoniker und Christenfeind, Paderborn 1896.

Kleist Hugo v., Plotinische Studien, 1. Heft: Stud. z. IV. Enneade, Heidelberg 1883.

Linke Hugo, Über Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis: Philologische Abhandlungen, Martin Hertz zum 70. Geburtstage dargeboten, Berlin 1886, S. 240—256.

— — Quaestiones de Macrobii Saturnaliorum fontibus (Diss.), Breslau 1880.

Lobeck, Aglaophamus, sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres, Königsberg 1828.

Manitius Max., Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 1. T., München 1911: Handbuch d. klass. Altertumswissensch. IX. B., 2. Abt., 1. Tl.

Müller Herm. Friedr., Die Enneaden des Plotin, 2 Bde., Berlin 1878 u. 1880.

Petit L., De Macrobio Ciceronis interprete philosopho, Parisiis 1866.

Pisynos, Die Tugendlehre des Plotin, mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe des Bösen und der Katharsis (Diss.), Leipzig 1895.

Praechter K., Richtungen und Schulen im Neuplatonismus: Genethliakon zu Ehren Roberts, Berlin 1910, S. 105—156.

Purpus Wilh., Die Anschauungen des Porphyrius über die Tierseele (Diss.), Erlangen 1899.

Richter Arthur, Neuplatonische Studien, Halle 1867.

— — Über eine philosophische Propädeutik aus der Schule der Neuplatoniker: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, herausgegeben von J. H. v. Fichte, N. F., Bd. 52 u. 53, 1868.

Sauter Constantin, Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XXIII (1910) S. 367—380.

Schäfers Ad., De Porphyrii in Platonis Timaeum commentario (Diss.), Bonn 1868.

— — Über ein Fragment aus dem Kommentar des Porphyrius zu Platos Timäus, Progr. von Hedingen 1884.

Schmekel A., Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892.

Siebeck, Geschichte der Psychologie, Gotha 1880.

Stein, Psychologie der Stoa, Bd. 1, Berlin 1886. (Berl. Stud. f. class. Philol. und Archäologie III).

Steinhart, Artikel „Neuplatonismus" in Paulys Realenzyklopädie, Bd. 5, Stuttgart 1848, S. 1705.

Stöckl Albert, Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters, Bd. I u. II, Mainz 1864 65.

Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 1, herausgeg. von K. Prächter, 10. Aufl., Berlin 1909. Bd. 2, herausgeg. v. M. Baumgartner, 10. Aufl., Berlin 1915.

Werner Carl, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters, Wien 1874. (Auch in den Sitz.-Ber. der Wiener Akad. der Wiss., Phil.-hist. Klasse, Bd. 75 [1873] S. 309 ff.)

Willmann Otto, Geschichte des Idealismus, Bd. 1, Braunschweig 1894.

Windelband W., Lehrbuch der Geschichte d. Philosophie, 4. Aufl., Tübingen, 1907.

Wissowa Georg, De Macrobii Saturnaliorum fontibus capita tria (Diss.), Breslau 1880.

Wulf M. de, Histoire de la Philosophie médiévale, Louvain, 1900: Cours de Philosophie publiée par D. Mercier Vol. VI.

— — Geschichte der mittelalterl. Philos. Übers. von Eisler, Tübingen 1913.

Zeller Ed., Die Philosophie der Griechen, 3 Teile in 6 Bdn., 3. 4. 5. Aufl., Leipzig 1880—1909,

Ziegler Theobald, Geschichte der Ethik, Bd. 1: Ethik der Griechen u. Römer, Bonn 1881.

Ausgaben.

Macrobe, Oeuvres. Traduction nouvelle par H. Descamps Dubois, Laas d'Aguen, Ubicini Martelli (Classiques Latins, 2e Série) 3 Bde., Paris 1845.

Macrobii Ambrosii Theodosii Opera, ed. Ludov. Jan, 2 Bde., Quedlinburgi et Lipsiae 1848.

Macrobius, iterum recogn. Fr. Eyssenhardt, Lipsiae 1893.

Plotinus, ed. Creuzer et Moser, Parisiis 1855.

Plotinus, ed. Rich. Volkmann. 2 Bde., Lipsiae 1883—1884. (Danach zitiert.)

Porphyrii philosophi Platonici Opuscula, ed. Nauck, Lipsiae 1886.

Porphyrii sententiae ad intellegibilia ducentes, ed. B. Mommert, Lipsiae 1907. (Danach zitiert. Die in Klammern beigefügten Zahlen beziehen sich auf die ältere Ausgabe im ‚Plotinus' von Creuzer und Moser 1855).

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentarium ed. Diehl, 3 Bde., 1903-1906.

Abkürzungen: C. = Commentarium in Somnium Scipionis.
S. = Saturnalia. So. = Somnium Scipionis.

Einleitung.

Die letzte Phase der antiken Philosophie ist der Neuplatonismus. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. durch Plotin in Rom begründet, hat er nach dem Zeugnis des hl. Augustinus[1] neben andern philosophischen Bestrebungen dort Eingang und eifrige Pflege gefunden. Blieb demnach selbst in dieser Zeit des allgemeinen Verfalles ein stetes philosophisches Interesse rege, das den höher Gebildeten gleichsam im Blute steckte, so kann doch von schöpferischer Produktivität nicht mehr die Rede sein. Die aus dem 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. erhaltenen Denkmäler der griechisch-römischen Philosophie beweisen zur Genüge, auf welchem Niveau die damaligen philosophischen Spekulationen standen: sie sind getragen von dem Geiste unselbständiger Nachahmung und bewegen sich mehr als je in den Bahnen des Eklektizismus. Ein charakteristisches Dokument dafür besitzen wir z. B. in dem chalcidianischen Kommentar zu Platos Timäus, der ein ganz unselbständiges Machwerk ist und jeder Originalität entbehrt, aber insofern Beachtung verdient und zu Bedeutung gelangt ist, als er sehr stark auf die Philosophie des Mittelalters eingewirkt hat. Hoch über das mehr dilettantische Philosophieren dieser Zeit ragt der letzte der römischen Philosophen empor, Boëthius. Wenn auch er auf den Systemen der früheren aufbaute, so ist er doch nicht ohne selbständige Regsamkeit in seinem philosophischen Denken.

Weniger dem Boëthius als dem Chalcidius an die Seite zu stellen ist Ambrosius Theodosius Macrobius[2]. Seine wissen-

[1] *Ep. 118, ad Discur.*: Plotini schola Romae floruit habuitque condiscipulos multos, acutissimos et sollertissimos viros.

[2] Der Vorname Aurelius erscheint nur in zwei ganz jungen Handschriften; in der Reihenfolge der übrigen drei Namen variieren die Handschriften. Vgl. darüber Jan I Proleg. c. 1, S. If. und Teuffel, *Gesch. der röm. Lit.* II[5] 1141 § 444, 1.

schaftliche Tätigkeit fällt gegen das Ende des 4. und in den Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr. Genauere Angaben über seine Lebenszeit können nicht gemacht werden. Einigen Anhaltspunkt dafür bietet die Überlieferung, daß unter Honorius im römischen Westreiche ein Macrobius um 399 n. Chr. praefectus praetorio Hispaniarum [1], im Jahre 410 proconsul Africae [2] und im Jahre 422 praepositus sacri cubiculi [3] war. Da nun unser Macrobius nach den Codices [4] das Epitheton ‚vir consularis et illustris' trägt, so darf geschlossen werden, daß er mit dem genannten Macrobius identisch ist. Aus seinen Schriften selbst, nämlich einem Kommentar zum Somnium Scipionis, den Saturnalien und einer ziemlich unbedeutenden grammatischen Abhandlung, läßt sich fast nichts über seine Lebensverhältnisse beibringen. Gelegentlich versichert er selbst, daß er kein Römer von Geburt sei, und sucht damit seine Schreibweise zu entschuldigen [5]. Wo seine Heimat gewesen, ob in Afrika oder sonstwo, muß unbestimmt bleiben. Sicher ist, daß er, wenigstens zur Zeit der Abfassung seiner Schriften, kein Christ war, vielmehr erscheint er als eifriger Anhänger des Heidentums [6].

Bezeichnend für das philosophische Schaffen Macrobs ist, wie schon angedeutet, dessen durchaus rezeptiver Charakter und seine Hochschätzung der Autorität. Vor allem ist es Plato, vor dessen übermächtiger Größe er sich beugt, und den er als ‚inter philosophiae professores princeps' rühmt [7]. Der hohen Verehrung Platos

[1] Cod. Theod. 16, 10, 15; 8, 5, 61.

[2] *Ebd.* 11, 28, 6.

[3] *Ebd.* 6, 8, 1. Über die Lebenszeit vgl. auch Suringar, *Hist. crit. scholast. lat.* I (1834) 163 f.

[4] Cod. Bamberg. 9. Jahrh.: Macrobius Theodosius v. c. et ill.; Paris.: Ambros. Theod. Macrob. v. c. et ill.; ebenso Bamberg. 11. Jahrh.

[5] Sat. Praef. 11: Nisi nos sub alio ortos coelo latinae linguae vena non adiuvet . . . petitum impetratumque volumus, ut aequi bonique consulant, si in nostro sermone nativa Romani oris elegantia desideretur.

[6] Hierfür seien nur die zwei folgenden charakteristischen Stellen angeführt: S. I 9, 15: In sacris quoque invocamus Ianum Geminum, Ianum Patrem etc.; S. I 24, 1: laudare . . . cuncti religionem [scil. Praetextati, der einer der ersten Wortführer in den Saturnalien und Heide ist], adfirmantes hunc esse unum archanae deorum naturae conscium, qui solus divina et adsequi animo et eloqui posset ingenio. Vgl. S. I 12, 8.

[7] C. I 8, 5.

geht parallel die Plotins. Auch Aristoteles erfreut sich seiner Hochschätzung, und mehr als einmal legt er ihm ehrende Attribute bei; wo aber eine Meinungsverschiedenheit zwischen Plato und seinem großen Schüler Aristoteles herrscht, da tritt er entschieden auf die Seite Platos, was aus der Lehre über die Unsterblichkeit der Seele klar hervorgeht. Übrigens kennt Macrobius diese beiden großen Philosophen wie auch die sonst zitierten nur aus sekundärer Quelle; einige markante Beweisstellen dafür werden im Verlauf der Darstellung zu erbringen sein.

Schon aus diesen wenigen Andeutungen mag erhellen, daß von Macrobius keine neuen Probleme und selbständigen Lösungen, kein konsequentes, nach dem inneren Zusammenhang aufgebautes System zu erwarten ist; er bietet vielfach gleichsam nur die zerstückelten Glieder eines Körpers, die man sich, so gut es eben geht, zu einem Ganzen vereinen muß, um ein einigermaßen klares Bild von seiner kompilatorischen Tätigkeit zu erhalten. Man kann Zeller[1] beipflichten, wenn er mit seinem scharfsichtigen Blick Macrobius zwar als Kompilator, aber immerhin als verständigen, erkennt.

Die Hauptausbeute für eine Darstellung der Philosophie Macrobs liefert sein Kommentar zum Somnium Scipionis.

Dieses Werk hängt im wesentlichen von einem *Kommentar zu Platos Timäus* ab. Darauf zuerst aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst Linkes[2]. Zu demselben Resultat kam, ohne wohl die Abhandlung Linkes gekannt zu haben, Schmekel. Er äußert sich in seiner *Philosophie der mittleren Stoa* (S. 424) folgendermaßen: „Es kann nicht einen Augenblick zweifelhaft sein, daß seine [Macrobs] ganze Darstellung auf einen Kommentar zu Platos Timäus zurückgeht; nicht um Ciceros »Traum des Scipio«, sondern um den Timäus des Plato dreht sich die Erklärung. . . . Macrob rechtfertigt dies Verhalten einfach mit dem Grunde, das Verständnis des platonischen Timäus schließe das Ciceros ein (II, 2, 1).“ Linke hat dann in der angeführten Abhandlung (S. 246) die Vermutung ausgesprochen, der fragliche Timäuskommentar sei der Kommentar des Porphyrius. Diese

[1] *Philosophie der Griechen* III 2⁴, 922, 2.

[2] Vgl. seine Abhandlung *Über Macrobius' Kommentar* 240 ff.

Vermutung hat sich durch die vorliegende Untersuchung bestätigt. Es konnten nämlich größere Abschnitte unzweifelhaft auf Porphyr zurückgeführt werden; wo dies nicht möglich war, haben sich die „Spuren porphyrianischer Gelehrsamkeit“, auf die Linke hingewiesen hat[1], allseits vermehren lassen. Zudem darf auch da, wo Anklänge an Plotin zu konstatieren sind, ohne Bedenken Porphyr als Quelle genommen werden; denn „es ist Plotins Lehre, die er [Porphyr] in seinen zahlreichen Schriften . . . verteidigt und gemeinverständlich zusammenfaßt; und wenn er auch einzelne Lücken des Lehrgebäudes ausfüllt, . . . geht doch sein Absehen auf keine tiefer greifenden Veränderungen in dem Ganzen des Systems“[2]. Jedoch darf der porphyrianische Kommentar, was Linke ebenfalls schon vermutet hat[3], nicht als primäre Quelle angesehen werden, sondern zwischen Macrobius und Porphyrius steht noch ein lateinischer Autor. Dieser nun hat, wie Bitsch in seiner Dissertation *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis* an den in den macrobianischen Text eingeflochtenen Vergilzitaten zeigt, neben dem wohl bereits ins Lateinische übersetzten Porphyriuskommentar noch *„quaestiones Vergilianae“* benützt, die ihrerseits wiederum von porphyrianischen Schriften abhängen. Über die Einzelheiten dieser Quellenhypothese muß auf Bitsch[4] verwiesen werden; denn in der folgenden Untersuchung gilt es vor allem, die macrobianischen Doktrinen nach ihren Grundlagen zu betrachten; ist eine Bezugnahme auf die angeschnittene Quellenfrage geboten, so genügen hierfür die soeben gemachten Bemerkungen.

Daß Macrobius in seinen philosophischen Anschauungen fast durchgehends den Platonismus vertritt, und zwar in der Gestalt, die ihm durch Plotin und seinen getreuen Schüler Porphyr gegeben wurde, ist schon des öfteren behauptet worden[5]; indes eine grundlegende Darstellung der Philosophie des Macrobius mit dem

[1] Vgl. *a. a. O.* 246 f. [2] Zeller III 2[4], 694. [3] Vgl. *a. a. O.* 249.
[4] Vgl. *a. a. O.* bes. S. 72, wo das Stemma angegeben ist.
[5] Vgl. z. B. J. Brucker, *Hist. crit. philos.* II, Lipsiae 1742, 355 f.; Suringar, *Hist. crit. schol. lat.* I 161 ff.; Fr. Chr. Schlosser, *Universalhistorische Übersicht der Gesch. der alten Welt und ihrer Kultur* III, Frankfurt a. M. 1834, 4 ff.; G. Boissier, *La fin du paganisme* II, Paris 1894, 202 ff.; Zeller III 2[4], 921, 1. Bitsch *a. a. O.* 20 bezeichnet Macrobius als ‚plenus Platonicorum sapientiae‘.

näheren Nachweis ihrer Quellen existiert noch nicht. Der Franzose Petit hat mit seiner Abhandlung *De Macrobio Ciceronis interprete philosopho*, Paris 1866, zwar den Versuch gemacht, diese Lücke auszufüllen; allein mag seine Arbeit für die damalige Zeit, wo gerade von französischer Seite dem Neuplatonismus besonderes Interesse zugewandt wurde [1], immerhin einiges Beachtenswerte geboten haben, so gibt sie doch keineswegs auch nur einigermaßen einen Einblick in die kompilatorische Arbeitsweise des Macrobius und den philosophischen Gehalt seiner Schriften. Es dürfte daher an und für sich schon gerechtfertigt sein, den Quellen, aus denen Macrobius schöpft, im einzelnen nachzugehen und mit der Darstellung seiner Art und Weise zu philosophieren zugleich ein charakteristisches Bild von der unselbständigen Art des Philosophierens am Ausgange des Altertums zu entwerfen. Dabei fällt auch noch ins Gewicht, daß die Philosophie des Macrobius, mag sie sich auch als wertlose Kompilation erweisen, doch für die Geschichte der Philosophie, und zwar für die Entwicklung des scholastischen Denkens bedeutungsvoll geworden ist. Der *Kommentar zum Traum des Scipio* wurde diesem zu einer Hauptquelle für seine Kenntnis der neuplatonischen Metaphysik und pythagoreischen Zahlenspekulation und vermittelte ihm außerdem auch musikalische und astronomische Kenntnisse.

[1] Davon zeugen Werke wie Bouillet, *Les Ennéades de Plotin* III, Paris 1857—61; Simon, *Hist. de l'école d'Alex.*, Paris 1845; Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alex.*, Paris 1846 und 1851; Cousin, *Procli Opera*, Paris 1863; Ders., *Hist. gén. de la Philos.*, Paris 1864; Berger, *Proclus. Exposition de sa doctrine*, Paris 1840, u. a.

Erster Teil.

Die Philosophie des Macrobius.

Erstes Kapitel.

Begriff und Einteilung der Philosophie bei Macrobius.

Macrobs Auffassung und Begriffsbestimmung der Philosophie erhellt nur aus einzelnen Bemerkungen, die sich ganz zerstreut in seinen Schriften finden. Er bezeichnet die Philosophie als eine Gabe der Götter[1] und definiert sie als ‚ars artium et disciplina disciplinarum'[2]. Diese Definition, die laut Macrobs eigener Angabe allgemein gebräuchlich und anerkannt gewesen ist, hat ihren Ausgangspunkt in Aristoteles[3]. Unser Autor benützt sie, um das Rangverhältnis und die Stellung der Philosophie gegenüber der Medizin, die er die ‚physicae partis extrema faex' nennt[4], zu kennzeichnen.

Neben dieser auf Aristoteles zurückgreifenden Bestimmung erwähnt Macrobius eine zweite, in der mit Berufung auf Platos *Phädon* die Philosophie als ‚meditatio moriendi' umschrieben wird[5].

---

[1] S. I 24, 21: Philosophia, quod unicum est munus deorum et disciplina disciplinarum, honoranda est anteloquio; vgl. Plato, *Tim.* 47 B. Cic., *Tusc. disp.* I 26, 64: Philosophia omnium mater artium . . . inventum deorum.

[2] S. VII 15, 14: videris mihi rem consensu generis humani decantatam et creditam oblivioni dare, philosophiam artem esse artium et disciplinam disciplinarum.

[3] *Met.* I 2, 982 a, bes. 30 ff. Vgl. L. Baur, *Gundissalinus de divisione philosophiae:* Beiträge IV 2—3, 173. Ammonios (5. Jahrh.), Sohn des Hermias, *in Porphyr. Isag. sive V voces,* ed. A. Busse, Berlin 1891 (Comment. in Arist. gr. IV, 3), 6, 25 ff.: *ἔστι δὲ καὶ ἄλλος τῆς φιλοσοφίας ὁρισμὸς Ἀριστοτέλους . . . φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν.*

[4] S. VII 15, 15.

[5] C. I 13, 5: In eodem [sc. *Phaedone* (64 A, 67 D)] dialogo dicit [Plato] mortem philosophantibus adpetendam et ipsam philosophiam meditationem esse moriendi.

Damit soll des Philosophen negatives und ablehnendes Verhalten gegen das Erdenleben zum Ausdruck gebracht werden; seine Seele soll sich loslösen von allen materiellen Einflüssen [1]. Aus Platos Symposion [2] wissen wir, daß bereits Sokrates diese geistige Entleiblichung geübt hat. Aufs nachdrücklichste betont diese Auffassung der Philosophie, die durch Cicero bei den Römern [3] heimisch wurde, der Neuplatonismus; sie klingt, wie bei einem musikalischen Werke das Leitmotiv, durch das ganze neuplatonische System hindurch. Loslösung von allem Sinnlichen bildet die erste Bedingung für den menschlichen Geist, zur beseligenden Einigung mit Gott zu gelangen.

In einer dritten Bestimmung endlich weist Macrobius der Philosophie die Aufgabe zu, ‚rerum omnium moderationem docere‘ [4]. Sie zeigt unverkennbar eine Wendung ins Praktische und erinnert an die Definition der Philosophie als Streben nach Tüchtigkeit, wie sie uns bei den Stoikern [5] entgegentritt.

Was die Einteilung der Philosophie anlangt, so ist hierfür vor allem der Schluß des Kommentars [6] in Betracht zu ziehen. Dort weist Macrobius darauf hin, daß Ciceros Somnium Scipionis das vollkommenste Werk sei, das es gebe; in ihm seien nämlich alle drei Teile, in welche die Philosophie zerfalle, enthalten: die philosophia moralis, naturalis und rationalis. Aufgabe der philosophia moralis sei es, zu lehren ‚morum elimatam perfectionem‘, der naturalis, ‚quae de divinis corporibus disputat [philosophia]‘. Die philosophia naturalis nennt Macrobius in den

[1] C. I 8, 4: animam a corpore quodammodo ductu philosophiae recedentem.

[2] 17 D und 220 C. L. Baur *a. a. O.* 171. Vgl. dazu Plato, *Phaedon* 83 A B, 65 A, 67 D: *λύσις καὶ καθαρμός* der Seele durch *φιλοσοφία*; 82 D usw.

[3] Cic., *Tusc. disp.* I 30: tota enim philosophorum vita, ut ait idem [Socrates], commentatio mortis est; ebd. 31: secernere autem a corpore animum ecquid aliud est nisi mori discere? Ebenso Apuleius, *De phil. Plat.* 251 (ed. Helm, vol. III rec. P. Thomas, Lips. 1908, S. 124): philosophiam esse mortis affectum consuetudinemque moriendi. Vgl. Baur *a. a. O.* 172.

[4] S. VII 1, 6. Gewährsmann dafür ist Plutarch, *Sympos.* I 1, 2, wo die Philosophie *τὸ μέτρον καὶ τὸν καιρὸν ἐπιφέρουσα* genannt wird.

[5] Plut., *Epit.* 1, prooem. (Diels, *Dox. Gr.*, Berlin 1879, 273 a 11 f.): *Οἱ μὲν Στωικοὶ ἔφασαν· τὴν φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης· ἐπιτήδειον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν.*

[6] C. II 17, 15—17.

Saturnalien[1] physica (sc. pars), ,quod est de divinis corporibus vel caeli vel siderum'. Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß Macrobius unter philosophia naturalis oder physica nur die Astronomie verstand[2], im Gegensatz zu dem umfassenderen Sinne, den das Altertum, z. B. Plato und Aristoteles, damit verband. Die philosophia rationalis handelt ,de incorporeis, quae mens sola complectitur'[3]. Die Sphäre dieses Gebietes ist somit sehr weit gezogen. Dazu ist natürlich in erster Linie zu rechnen die Metaphysik. Macrobius selbst zählt, wie es scheint, auch die Psychologie dazu, was aus folgender Stelle zu ersehen ist: ,At cum de motu et immortalitate animi disputat [Cicero], cui nihil constat inesse corporeum, cuiusque essentiam nullus sensus sed sola ratio deprehendit, illic ad altitudinem philosophiae rationalis ascendit'[4]. Freilich weisen diese Worte nur auf die metaphysische Psychologie hin. Über Psychologie im allgemeinen findet sich in den macrobianischen Schriften keine weitere Bestimmung; wohl aber begegnen neben den metaphysisch-psychologischen Elementen auch empirische und mythische. Bei der Darstellung kann hier jedoch keiner Trennung stattgegeben werden.

Schließlich wäre in die philosophia rationalis auch die Logik einzureihen; indes über die Normen des Denkens äußert sich unser Autor nirgends.

Diese macrobianische Einteilung der Philosophie in philosophia rationalis (Metaphysik und Psychologie), moralis (Ethik) und naturalis (Astronomie)[5] soll auch bei der folgenden Dar-

[1] S. VII 15, 14.

[2] Verwiesen sei auch noch auf C. II 17, 16, wo er die in Ciceros Somnium Scipionis sich findende Astronomie wie folgt zusammenfaßt: cum vero vel de sphaerarum modo vel de novitate sive magnitudine siderum deque principatu solis et circis caelestibus cingulisque terrestribus et oceani situ loquitur, et harmoniae superum pandit arcanum, physicae secreta commemorat [Cicero].

[3] C. II 17, 15 und S. VII 15, 14: cum philosophia illic se habeatur augustior, ubi de rationali parte, id est de incorporeis disputat.

[4] C. II 17, 16.

[5] Diese Dreiteilung der Philosophie, die Cicero (*Acad. post.* I 5, 19) Platon zuschreibt, rührt nach Sext. Empir., *Adv. Math.* VII 16 von Platons Schüler Xenokrates her. „Δυνάμει" freilich ist, wie Sextus sagt, Platon ihr Urheber (vgl. Überweg-Praechter[10] I 163. 185 und Zeller II 1[4], 584. 1011 f.). Übernommen haben diese Einteilung auch die Stoiker: *τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον· εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μέν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ*

stellung zugrunde gelegt werden. Dabei ist aber festzuhalten, daß Macrobius selbst sich keineswegs an diese Einteilung hält, sondern im *Kommentar* an die Worte von Ciceros *Somnium Scipionis* seine philosophischen Erörterungen knüpft, während er in den *Saturnalien* nur gelegentlich philosophische Fragen berührt.

Zweites Kapitel.

Philosophia rationalis.

I. Metaphysik.

Die Doktrinen Macrobs, die in das Gebiet der Metaphysik fallen, spiegeln das ganze neuplatonische System in seinen Grundzügen wieder. Daher wird sich ihre Darstellung am besten in der Weise gestalten lassen, daß jene Anordnung, die dem Neuplatonismus naturgemäß zugrunde liegt, beibehalten wird, damit der plotinisch-porphyrianische Standpunkt des Macrobius recht klar zum Vorschein kommt. Den ersten Teil wird also die Betrachtung der übersinnlichen Welt bilden; und da aus ihr die Erscheinungswelt hervorgeht, muß sich daran die Lehre von der Erscheinungswelt anschließen.

1. Die übersinnliche Welt.

Nach dem neuplatonischen System hat alles Seiende einen gemeinsamen Urgrund, aus dem alles hervorgegangen ist und zu dem alles zurückstrebt: das ἕν oder Gott. Aus diesem „Einen" entströmt die Fülle, die mit der Erzeugung des Nus gegeben ist; denn er enthält die ganze Herrlichkeit der Ideen. Aus dem Nus aber emaniert als letztes Glied der intellegiblen Welt die Weltseele (*ψυχὴ τοῦ παντός*). Das ist Plotins Trias der göttlichen Hypostasen, die uns auch bei Macrobius begegnet, ohne jedoch ihrem inneren Zusammenhange nach entwickelt und begründet zu sein. Seine Anschauungen darüber seien in den folgenden drei Abschnitten über das Urwesen, den Nus und die Weltseele zusammengestellt.

δὲ λογικόν ... (Diog. Laert. VII 39. Vgl. Arnim, *Stoic. vet. fragm.* II, Lipsiae 1905, 1 f., wo noch weitere Belegstellen). In der inhaltlichen Bestimmung geht freilich Macrobius, wie bereits klar geworden, seine eigenen Wege. Eine unserem Autor etwas näher kommende Erwähnung dieser Dreiteilung findet sich bei Galen, *Hist. philos.*, ed. Kühn, Lipsiae 1821—33, 232 (Diels, *Doxogr. Gr.* 603,8).

a) Das Urwesen.

Gott, der absolute Kausalität ist und heißt, ist allein das Prinzip und der Quell aller Dinge, sowohl der wirklich existierenden, nämlich der intellegiblen Welt, wie der nur scheinbar seienden, d. h. der sinnlichen Welt: ‚deus qui prima causa et est et vocatur, unus omnium, quaeque sunt quaeque videntur esse, princeps et origo est‘ [1]. Es ist der Satz: *πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα* [2], der dem System Plotins zugrunde liegt, und den Porphyr in die Worte kleidet: *πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐκ ὄντα ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν θεῷ* [3].

Dieses höchste Wesen nennt Macrobius den allmächtigsten und wahrhaft höchsten Gott [4], Ausdrücke, wie sie speziell bei Porphyr [5] häufig wiederkehren; bei den Griechen werde es *τἀγαθόν* und *πρῶτον αἴτιον* genannt [6]. Diese letztere Bemerkung zielt natürlich außer auf Plato, der die höchste unter den Ideen als das Gute bezeichnet, vor allem auf Plotin und Porphyr hin, die die erwähnten Ausdrücke oft gebrauchen [7]. Erhebt man sich, sagt unser Autor weiter [8], zu dem ‚summus et princeps omnium deus‘ oder auch zum Nus, so bedient man sich nicht der mythischen Form der Darstellung, sondern nimmt, gleichsam um ihr Hinausgehen über das Denken und Reden zum Ausdruck zu bringen, zu Vergleichungen seine Zuflucht. Als das ähnlichste Gleichnis aus der Sphäre des Sichtbaren aber habe Plato [9] nur die Sonne erkannt. Damit berührt Macrobius einen Gedanken, der von alters her viele religiöse Vorstellungen und zahlreiche Ver-

[1] C. I 14, 6; vgl. I 17, 12. [2] *Enn.* VI 9, 1 Anf.

[3] *Sent.* 31; vgl. Plot., *Enn.* I 8, 2 Anf.

[4] C. I 17, 12: deus ille omnipotentissimus; *ebd.:* . . . deo, qui vere summus est; vgl. I 2, 14.

[5] *De abst.* II 34: *θεῷ τῷ ἐπὶ πᾶσιν*; vgl. II 49; III 5; II 37. Cyrillus, *Contra Iul.* I 32 C D (Porph., *Hist. philos.* fragm. IV, bei Nauck, *Porph. Op.* 15): *ὁ θεὸς ὁ πρῶτος καὶ μόνος ἀεί*; *ebd.* VIII 271 A (Nauck 14): *εἶναι δὲ τὸν μὲν ἀνωτάτω θεόν.*

[6] C. I 2, 14.

[7] Vgl. Plot., *Enn.* VI 2, 17 Anf.; 7, 38. 41; 9, 6 Schl.; V 5, 13 Anf.; III 8, 8 (wo das Gute als *ἀρχή* bezeichnet wird) usw. Für Porphyr vgl. Cyrillus *a. a. O.* I 31 A B und VIII 271 A (Nauck 13. 14). Dazu führt Linke (*Macr. Komm.* 246) noch an: Porph., *Ep. ad Aneb.* 35.

[8] C. I 2, 14 f. [9] *De rep.* VI 508 B—C, 509 B.

suche, die Welt philosophisch zu erfassen, durchzieht. Von besonderer Bedeutung hierfür war die erwähnte Äußerung Platos, die besonders von den Neuplatonikern[1] immer wieder herangezogen wurde. Plato vergleicht dort die Idee des Guten mit der „lichtspendenden Sonne, ihrem Sprößling, den das Gute als sein Gleichnis und Gegenstück in der sichtbaren Welt erzeugt hat. Was das Gute im Reiche des Intellegibeln, das ist die Sonne im Reiche des Sichtbaren. Beide machen nicht nur in ihrem Gebiete alles durch ihr Licht erkennbar, die Sonne für das Auge, das Gute für die Vernunft, sondern beide geben auch allem die ihrem Gebiete entsprechende Wirklichkeit, jene das Entstehen und Wachsen, wie es den immer im Werden befindlichen Dingen der Sinneswelt zukommt, dieses das wesenhafte Sein, wie es dem allem Werden entnommenen idealen Sein zukommt“[2].

Der ‚summus deus‘ wird nach Angabe unseres Philosophen[3] auch in Beziehung gesetzt zur Monas, und damit kommt bei ihm das pythagoreische Element des Neuplatonismus zum Vorschein. Denn die Einheit (*μονάς*, unitas), männlich und weiblich, gerade und ungerade zugleich, selbst keine Zahl, aber Quell und Ursprung aller Zahlen, Anfang und Ende von allen, ohne selbst Anfang und Ende zu kennen, verkörpert in hervorragender Weise das ewig unveränderliche Wesen des höchsten Gottes, das stets für sich bleibt und nie in die Vielheit eingeht, seine absolute Einfachheit und Einheit.

In dem Urwesen nun als der ‚prima causa‘ hat alles seinen Ursprung. In seinen Hervorbringungen läßt es Macrobius gleich Plotin[4] dynamisch gegenwärtig sein: überquellend von der Fülle

[1] z. B. Plot., *Enn.* I 7, 1 geg. Schl.; V 1, 6; 5, 7; 3, 12; VI 8, 16 usw.

[2] Baeumker, *Witelo:* Beitr. III 2, 361. Über die weite Verbreitung und Ausprägung der Lichttheorie, bes. bei Philo und den Neuplatonikern, vgl. *ebd.* 362 ff.

[3] C. I 6, 7. Vgl. Porph., *Vita Pythag.* 49: *Οἱ Πυθαγόρειοι . . . παρεγένοντο ἐπὶ τὴν διὰ τῶν ἀριθμῶν δήλωσιν· καὶ οὕτως τὸν μὲν τῆς ἑνότητος λόγον καὶ τὸν τῆς ταυτότητος . . . ἓν προσηγόρευσαν· καὶ γὰρ τὸ ἐν τοῖς κατὰ μέρος ἓν τοιοῦτον ὑπάρχει ἡνωμένον τοῖς μέρεσι καὶ σύμπνουν κατὰ μετουσίαν τοῦ πρώτου αἰτίου* (s. Plot., *Enn.* VI 6, 9). Vgl. Richter, *Neuplat. Stud.* III 70 ff.

[4] *Enn.* V 2, 1: *καὶ πρώτη οἷον γέννησις αὕτη· ὂν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο*; vgl. V 1, 6 Anf.

seines erhabenen Wesens (superabundanti maiestatis fecunditate) erzeugt es notwendig ein anderes und wieder ein anderes und so fort in ständiger Aufeinanderfolge (continuis successionibus) bis zum letzten Gliede herab; je weiter wir in der Kette der Ursachen und Wirkungen herabsteigen, desto unvollkommener werden die letzteren (degenerantia per ordinem ad imum meandi)[1].

Klar spricht damit unser Autor das neuplatonische Grundprinzip[2] von der abnehmenden Vollkommenheit aus, das bereits Aristoteles[3] aufgestellt hat. Die Gesamtheit des Seienden ‚a summo deo usque ad ultimam rerum faecem' wird so bei ihm, wie beim Neuplatonismus, zu einer Reihe dynamischer Emanationen aus dem Urwesen und bildet eine ununterbrochene Stufenfolge, eine ‚una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta conexio'[4]. Das habe auch die ‚catena aurea' zu bedeuten, die nach der Erzählung Homers[5] vom Himmel bis zur Erde reiche. Während Plato in seinem *Theätet* (153 C) in der homerischen σειρὴ χρυσείη nichts anderes sieht als die Sonne, von deren Umlauf alles Gedeihen und Leben ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις abhänge, verkündet sie unserem Autor tiefe neuplatonische Wahrheit, wohl nach dem Rezepte Porphyrs, der ja eine besondere Vorliebe für derartige allegorische Auslegungen von Homerstellen zeigte, wie uns seine Schrift *De antro nympharum* beweist.

b) Der Nus.

Die erste Frucht von dem Überfluß des höchsten Gottes ist, wie bei Plotin, so auch bei Macrobius der Nus (mens)[6]. Das Verhältnis der Kausalität zwischen der göttlichen Potenz und dem Nus oder der folgenden Hypostase bringt Macrobius zum Ausdruck

[1] C. I 14, 6 und bes. 15.

[2] Vgl. Plot., *Enn.* III 8, 5 Mitte; V 3, 16 Anf.; 8, 1; VI 7, 9 geg. Schl. Porph., *Sent.* 13: πᾶν τὸ γεννῶν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ χεῖρον αὐτοῦ γεννᾷ, καὶ πᾶν τὸ γεννηθὲν φύσει πρὸς τὸ γεννῆσαν ἐπιστρέφει; vgl. *ebd.* 35 (37). Siehe Zeller III 2[4], 556—560.

[3] Vgl. *De gen. et corr.* II 10, 336 b 26 ff. Baeumker, *Materie* 411.

[4] C. I 14, 15. [5] Il. VIII 19.

[6] Mens ex deo nata: C. I 2, 14. 16; 6, 8. 20; 14, 6. 15; 17, 12. Die Entstehung des Nus aus der Gottheit lehrt gleich Plotin auch Porphyr; vgl. *Sent.* 31.

durch das Verbum creare[1] und die Bezeichnung pater[2]. Der Nus wendet sich auch bei ihm, wie bei Plotin, zu seinem Erzeuger (pater) hin und wird so die dem Urheber ähnlichste göttliche Hypostase[3]. Als solche kennt er nicht den Wechsel der Zeiten, lebt nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit[4]. Selbst eine Einheit und nicht zählbar[5], findet, wie auf den höchsten Gott, so auch auf den Nus die Monas Anwendung; anderseits schafft er doch die Vielheit[6], indem er die unzähligen Urbilder für alles Seiende, die Ideen, in sich begreift. Des öfteren erwähnt unser Kompilator[7], daß der Nus die Ideen in sich enthält, und vertritt damit den einen Hauptsatz der plotinischen Lehre, daß die Ideenwelt nicht außerhalb, sondern innerhalb des Nus ist. Dem Plotin folgte von seinen Schülern Amelius, und nach einigem Schwanken auch Porphyr[8].

[1] C. I 14, 6: hic [deus] . . . de se mentem creavit.

[2] *Ebd.* Desgleichen bezeichnet Plotin nach dem Vorgange Platos das Erste, insofern es Urgrund des *νοῦς* ist, als *πατήρ*, z. B. *Enn.* II 9, 2 Anf.; ebenso Porphyr, *De abst.* II 46. 50.

[3] C. I 14, 6: Haec mens . . . qua patrem inspicit plenam similitudinem servat auctoris; vgl. *Enn.* V 1, 7 Anf.: *εἰκόνα δὲ ἐκείνου εἶναι λέγομεν τὸν νοῦν*; V 2, 1: *τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη . . . καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὕτως*; s. auch V 4, 2 Anf.

[4] C. I 6, 8: vices temporum nesciens in uno semper, quod adest, consistit aevo. Vgl. Plot., *Enn.* V 1, 4: im *κόσμος νοητὸς* ist *ἐν αἰῶνι πάντα, καὶ ὁ ὄντως αἰών*; V 9, 10: *ἀντὶ δὲ χρόνου αἰών*, sowie Porph., *Sent.* 44, wo Porphyr dem Nus als einem Unveränderlichen den *αἰών*, der Seele als einem Bewegten die Zeit beilegt.

[5] Vgl. C. I 6, 8.

[6] Den Grund für dieses Hervorbringen der Vielheit erfahren wir aus Plotin: Da der Nus den reichen Strom vom geistigen Leben, der ihm von dem höchsten Gotte zuströmt, nicht in seiner Gesamtheit zu fassen vermag, muß er ihn in eine Vielheit zerlegen (*Enn.* VI 7, 15). Zeller III 2[4], 580.

[7] C. I 6, 8; 2, 14; 8, 10 u. ö.

[8] Über Plotin vgl. *Enn.* VI 7, 15 und bes. V 9, 9. Wenn Const. Sauter in seiner Abhandlung *Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie* 370 behauptet, aus dem Schülerkreise des Plotin sei nur Amelius dem Meister gefolgt, während Porphyr die Ideen vor den *νοῦς* (*πρὸ νοῦ*) setzte, so trifft er damit nicht ganz das Richtige. Denn Porphyr erzählt uns selbst in der *Vita Plotini* 18 von seiner Meinungsänderung. Er berichtet dort, daß er beim erstmaligen Hören des Plotin eine Streitschrift gegen ihn verfaßt habe, *δεικνύναι πειρώμενος, ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά.* Auf Plotins Veranlassung habe dann Amelius eine nicht eben kleine Schrift gegen den Zweifel des Porphyrius herausgegeben. Porphyr

Nach der Lehre des Neuplatonismus nun muß dem Vielen, das die Ideen darstellen, ein Gemeinsames zugrunde liegen: die Materie. Diese Materie darf jedoch nicht nach Analogie dessen gedacht werden, was man sonst Materie heißt. Macrobius scheidet auch hier, ganz wie Plotin, die intellegible Materie (*νοῦς ὑλικός*) von der sinnlichen (*ὕλη*, materia). Jene, überaus erhaben und rein, ‚qua vel sustentantur divina vel constant', heiße Nektar und gelte als Trank der Götter; diese dagegen, zu unterst liegend, bilde den Trank der Seelen. Den *νοῦς ὑλικός*, ‚qui ab illo individuo natus in singulos ipse dividitur', hätten die Orphiker im Bacchus versinnbildlicht gesehen; ihre Mythen berichteten nämlich, Liber sei, von titanischer Wut in Stücke zerrissen, ganz und unversehrt wiedererstanden, obwohl die einzelnen Stücke bestattet worden seien[1]. In diesem orphischen Mythus aber sei deutlich das Wesen des *νοῦς* gezeichnet; denn indem er im ganzen Universum, dem sinnlichen Abbild der Ideenwelt, verbreitet ist, gehe er gleichsam in die Teilbarkeit ein, gebe aber dabei das Geheimnisvolle seines Wesens, seine Unteilbarkeit und Einheit in der Vielheit, niemals auf[2].

c) Die Weltseele.

Dieselbe Übereinstimmung mit Plotin und Porphyr wie bei den beiden ersten Hypostasen offenbart Macrobius in der Darstellung der dritten, der Weltseele (anima mundi). Wie das Urwesen den Nus, so bringt der Nus die Seele hervor, und wie der Geist auf das Absolute, so schaut auch sie zurück zu ihrem Erzeuger (pater) und wird so von seinem Wesen durchdrungen[3].

---

habe dann wieder dagegen geschrieben, aber beim drittenmal habe er die Aussagen Plotins verstanden, seine Meinung geändert und sogar eine Palinodie geschrieben. Weitere Belege für die Meinungsänderung des Porphyr siehe bei Zeller III 2⁴, 518.

[1] Über den Diaspasmos und die Palingenese des Dionysos vgl. Lobeck, *Aglaophamus* 711; Procl. *in Tim.* I 53: *ὁ τοῦ Διονύσου διασπασμὸς δηλοῖ τὴν ἐκ τῆς ἀμερίστου δημιουργίας μεριστὴν πρόοδον ὑπὸ τοῦ Διός*. Vgl. *ebd.* III 184 und Julian., *Or.* V 179 B.

[2] C. I 12, 12. Es tritt uns hier die vollständig mit Plotin übereinstimmende Auffassung entgegen, daß den Einzelwesen ebenso viele ideale Urbilder entsprechen.

[3] C. I 14, 6: animum vero de se creat [mens] posteriora respiciens. Rursus anima patrem, qua intuetur, induitur. Vgl. dazu Plot., *Enn.* V 1, 7 Schl. und V 2, 1, sowie Porph., *Sent.* 30 § 2. Über die plotinische Weltseele überhaupt vgl. Zeller III 2⁴, 588—595.

Anderseits aber wohnt ihr bereits das Streben inne, mit der Körperwelt in Verbindung zu treten: ‚regrediente respectu in fabricam corporum incorporea ipsa degenerat'[1]. Den Gedanken, den hier Macrobius nur kurz andeutet, daß nämlich die Seele dem Nus gegenüber sich rezipierend, dem materiellen Element gegenüber aber, obwohl sie selbst eine immaterielle Substanz ist, produzierend erweist, finden wir klar ausgesprochen bei Plotin. So führt dieser z. B. *Enn.* III 9, 2 aus, wie die Seele, wenn sie statt auf das Höhere auf sich selbst schaue, das Nichtseiende hervorbringe und zu ihrem Abbild forme, indem sie es anschaue; und V 3, 7 sagt er, daß die Seele den Nus schaue, auch während sie in der Materie wirke, und daß diese ihre Tätigkeit ein Darstellen von Ideen sei. Dadurch wird die Seele gleichsam zum Mittelglied, oder um ein plotinisches Wort[2] zu gebrauchen, zur „Dolmetscherin" zwischen der Welt des reinen Seins und dem Reiche der sinnlichen Erscheinung. Dementsprechend teilt ihr Macrobius zwei verschiedene Potenzen zu, sowohl geistig-hyperorganische wie organische: als Erzeugnis des Nus kommt ihr reinste Vernunft zu (habet ergo et purissimam ex mente, de qua est nata, rationem, quod *λογικόν* vocatur), während sie ihrer eigenen Natur nach mit der Fähigkeit ausgestattet ist, Empfindung, Wachstum und Fortpflanzung den sinnlichen Wesen zu verleihen (et ex sua natura accipit praebendi sensus praebendique incrementi seminarium, quorum unum *αἰσθητικόν*, alterum *φυτικόν* nuncupatur)[3]. Es zeigt sich also bei Macrobius dieselbe Vorstellung von einer doppelten Weltseele, einer höheren und einer niederen, wie bei Plotin[4]. Die im Sinnlichen wirkende Seele ist auch bei ihm nichts anderes als die Natur: ‚ideo ab anima natura incipit'[5].

Die doppelte Seite der Weltseele kommt bei Macrobius weiter

[1] C. I 14, 7; vgl. *Enn.* V 1, 7; 8, 12; IV 7, 13 usw.

[2] *Enn.* IV 3, 11: *οἷον ἑρμηνευτικὴ γενομένη τῶν τε ἀπ' ἐκείνου εἰς τοῦτον καὶ τῶν τούτου εἰς ἐκεῖνον* [*ἥλιον*]. Zu diesem Gedanken vgl. noch III 4, 3 geg. Schl.; IV 8, 3 geg. Schl.; 8, 8 Mitte; 9, 3; V 1, 3; 3, 3 geg. Schl.; VI 7, 6. Siehe Zeller III 2^4, 591; Kirchner, *Philos. des Plotin* 67. 80.

[3] C. I 14, 7.

[4] Vgl. hierüber Zeller III 2^4, 593 f.

[5] C. I 14, 8; vgl. *Enn.* III 8, 4: *ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης* . . ., und IV 4, 13.

dadurch zum Ausdruck, daß ihr, wiederum im Anschluß an den Neuplatonismus, Teilbarkeit und Unteilbarkeit zugleich zugeschrieben wird, eine Wesenseigentümlichkeit, die auch bei Plato im *Timäus* anzutreffen ist[1], wo er über die Schaffung der Weltseele spricht. Ungeteilt ist nämlich die Seele, insofern man an ihre einfache göttliche Natur denkt, aber teilbar, insofern es in ihrem Wesen begründet liegt, sich mit der Körperwelt zu verbinden und in ihr sich zu verbreiten[2]. Jedoch geht die Seele bei der Einfachheit ihrer Natur niemals eine Scheidung mit ihrer Einheit ein, wenn sie sich zur Allbeseelung in das unermeßliche Weltall ergießt[3]. Daher ist auch ihr Wesen durch die ‚Monas‘ gekennzeichnet[4]. Ebenso behält die Seele ihre Einheit, obwohl sie die Quelle aller Einzelseelen ist[5]. Wahren diese nun ihr intellektuelles Verlangen, so bleiben sie im Himmel, lenken sie aber ihre Gedanken auf das Sinnliche, dann gleiten sie hernieder in das Erdenleben und verlieren sich in die Endlichkeit[6].

Neben diesen Bestimmungen über das Wesen der Weltseele beschäftigt unsern Kommentator das seit Plato immer wieder aufgerollte Problem, in welcher Weise man sich die Weltseele aus den Prinzipien der Einheit und Vielheit geschaffen denken muß. Diese Frage kann aber nur im engsten Zusammenhang mit der

[1] Nach Plato, *Tim.* 35 A schuf der Demiurg die Weltseele auf folgende Weise: Noch ehe er die körperlichen Elemente bildete, mischte er aus der unteilbaren und sich gleichbleibenden Substanz und aus der körperlich teilbaren eine dritte, die zwischen beiden in der Mitte steht.

[2] C. I 12, 6:

Haec est essentia, quam individuam eandemque dividuam Plato in Timaeo . . . expressit. Animae enim sicut mundi ita hominis unius modo divisionis reperientur ignarae, si divinae naturae simplicitas cogitetur, modo capaces, cum illa per mundi, haec per hominis membra diffunditur.

Plot., *Enn.* I 1, 8:

ἡμᾶς δὲ ἐκεῖθεν τρίτους ἐκ τῆς ἀμερίστου, φησι [sc. Plato], *τῆς ἄνωθεν καὶ ἐκ τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς, ἣν δὴ δεῖ νοεῖν οὕτω μεριστὴν περὶ τὰ σώματα, ὅτι δίδωσιν, ἑαυτὴν τοῖς σώματος μεγέθεσιν, ὁπόσον ἂν ζῷον ᾖ ἕκαστον, ἐπεὶ κἂν τῷ παντὶ ὅλῳ οὖσα μία.* Vgl. IV 1, 1 Anf.

[3] C. I 6, 9: cum se animandae immensitati universitatis infundat, nullum init tamen cum sua unitate divortium. Vgl. *Enn.* I 1, 8 (vorige Anm.); IV 2, 1; Porph., *Sent.* 37 (39) und 33 (35).

[4] C. I 12, 6: Monada reperies ad animam referri.

[5] C. I 6, 20: anima, quae animarum omnium fons est. Vgl. Porph., *Sent.* 37 (39); Plot., *Enn.* III 9, 1 Schl.

[6] C. I 11, 11. Vgl. Porph., *Sent.* 19 (20); Plot., *Enn.* IV 3, 12 Anf.

pythagoreischen Zahlenlehre behandelt werden, für die Macrobius, was bei seinem neuplatonischen Standpunkt gar nicht verwunderlich erscheint, eine ganz besondere Vorliebe zeigt, und der er einen verhältnismäßig sehr weiten Raum gewährt (C. I c. 5 und 6). Es mag daher an dieser Stelle kurz die macrobianische Zahlenmystik gestreift werden.

Auf der Zahl beruht unserem Autor alles Sein der Dinge; ihr allein wohnt verbindende und ordnende Kraft inne, und ohne gewisse Zahlen ist eine feste Verbindung zweier Dinge unmöglich [1]. Durch die Zahl wird der gesetzmäßige Zusammenhang der Welt, die Harmonie, hergestellt; sie bildet das geeignete Band der Elemente und weiß alle Gegensätze auszugleichen und zur Einheit zu vereinen [2]. Ja die Idealzahl ist, da sie als Urbild allen Formen zugrunde liegt, das Vollkommenste nach ihrem Schöpfer und steht zeitlich sogar über der Weltseele; daher haben die Philosophen (Xenokrates), weil die Zahl so vor allen andern Wesenheiten hervorragt, kein Bedenken getragen, die Seele eine sich selbst bewegende Zahl zu nennen [3].

Nach dieser kurzen Fixierung der macrobianischen Auffassung der Zahl etwa die ganze Zahlensymbolik auseinanderzusetzen, würde zu sehr in die Länge führen. Macrobius verbreitet sich über die Vollkommenheit des Oktonars und seiner Bestandteile und über die des Septenars. Um nun wenigstens ein Beispiel dieser Zahlenspielerei zu geben, sei ein Blick geworfen auf die Bedeutung,

[1] C. I 5, 4; 6, 23. 34; 19, 21: certi sunt numeri, per quos inter omnia, quae sibi convenienter iunguntur et aptantur, fit iugabilis competentia, nec quicquam potest alteri nisi per hos numeros convenire.

[2] C. I 6, 38: Harmonia dicitur, id est apta et consonans convenientia, quia hoc spatium est, quod superioribus inferiora conciliat et facit dissona convenire; vgl. I 6, 24 ff.

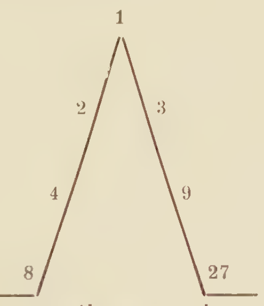
[3] C. I 6, 4: nihil post auctorem potest esse perfectius. Hoc quoque notandum est, quod superius adserentes communem numerorum omnium dignitatem antiquiores eos superficie et lineis eius omnibusque corporibus ostendimus, procedens autem tractatus invenit numeros et ante animam mundi fuisse, quibus illam contextam augustissima Timaei ratio naturae ipsius conscia testis expressit. Hinc est, quod pronuntiare non dubitavere sapientes, animam esse numerum se moventem. Es ist dieselbe Auffassung der Zahl, die uns bei Plotin entgegentritt, *Enn.* VI 6, 9: die Zahl sei früher als die Vielheit des Seienden, jedoch später als das Seiende in seiner Einheit. Siehe hierüber Zeller III 2[4], 581.

welche Macrobius der Siebenzahl für das Menschenleben zumißt. Zunächst ist sie als Summe von 3 und 4 geeignet, des Menschen Wesen darzutun. Im Ternar, der Dreizahl, sind die drei Grundkräfte der Seele, die ratio, die animositas und die cupiditas, gegeben [1]. Im Quaternar, der Vierzahl, sind ausgedrückt die vier Grundstoffe mit den entsprechenden Qualitäten, die sich im menschlichen Körper ebenso finden wie in der ganzen materiellen Welt [2]. In der Gesamtzahl 7 aber ist die ganze somatische Seite des Menschen enthalten [3]: 7 Stunden nach der Ejektion des männlichen Spermas in den Uterus des Weibes hat sich die Konzeption vollzogen; am 7. Tage (erste Woche) bildet die Matrix einen Follikel, der den Fötus einschließt; in der zweiten Woche zeigen sich Blutstropfen an der Oberfläche des Follikels; in der dritten Woche senken sie sich zum humor conceptionis hinab; in der vierten Woche bilden sie eine flüssige Masse, aus welcher Fleisch und Blut sich aussondern sollen; in der fünften Woche erscheint der menschliche Embryo in der Größe einer Biene; in der sechsten und siebten Woche beginnt die Bildung der Glieder. Die Geburt erfolgt im siebten oder neunten Monat. Innerhalb 7 Stunden nach der Geburt entscheidet es sich, ob das Kind lebensfähig ist oder nicht; denn länger als sieben Stunden kann ein nicht lebenskräftiges Kind die Luft nicht ertragen. Nach 14 Tagen bewegt es allmählich die Augen, und nach 7 mal 7 Tagen ist es bereits imstande, das Köpfchen zu wenden. Nach 7 Monaten beginnen die Zähne hervorzukommen, und nach 2 mal 7 Monaten wird es schon ohne Bangen sitzen; nach 3 mal 7 Monaten stammelt es die ersten Worte, und nach 4 mal 7 vermag es nicht nur zu stehen, sondern trippelt schon auf und ab; nach 5 mal 7 Monaten lehnt es die Mutterbrust ab. Mit 7 Jahren brechen die Milchzähne aus und gelangt das Sprachvermögen zur vollen Entwicklung. Mit 2 mal 7 Jahren tritt beim Knaben die Pubertät ein, beim Mädchen die Menstruation; mit 3 mal 7 Jahren schmückt sich das Kinn des Jünglings mit Flaumhaaren; zugleich vollendet sich das Wachstum in die Länge, während der Wuchs in die Breite sich erst mit 4 mal 7 Jahren abschließt. Mit 35 Jahren erreicht der Mann seine

[1] C. I 6, 42. [2] C. I 6, 36. 59. S. VII 5, 21.
[3] Vgl. C. I 6, 62–83.

größte Stärke; daher rührt auch die Gewohnheit bei den Faustkämpfern, der Arena zu entsagen, wenn sie bis dahin noch keinen Siegeskranz errungen haben. Bis zum 42. Jahre erhält sich die Vollkraft; von da ab erfährt sie eine kaum merkliche Verringerung. Das 49. Jahr gilt als die ‚aetas proprie perfecta'. Multipliziert sich aber die Zahl 7 mit der gleichfalls vollkommensten Zehnzahl, so ist die meta vivendi, die äußerste Lebensgrenze, erreicht. Durch den Septenar ist auch die Zahl der Organe und Glieder des menschlichen Körpers bestimmt. Siebenfach ist endlich die Bewegung eines jeden Körpers, nämlich nach vorwärts, rückwärts, nach links, rechts, nach oben, unten und im Kreise[1]. Ob ihrer großen Bedeutung sei die Siebenzahl bei den Alten auch *σεπτάς* genannt und damit ihre gebührende Verehrung zum Ausdruck gebracht worden.

Diese hervorragende Stellung gebührt nach Macrobius der Siebenzahl vor allem deshalb, weil aus ihr die Weltseele geschaffen ist: ‚nam primo omnium hoc numero anima mundana generata est: Monade enim in vertice locata terni numeri ab eadem ex utraque parte fluxerunt, ab hac pares, ab illa impares, id est post monadem a parte altera duo, inde quattuor, deinde octo, ab altera vero parte tria, deinde novem, et inde viginti septem, et ex his numeris facta contextio generationem animae imperio creatoris effecit'[2].



Eingehend bespricht unser Philosoph die Bildung der Weltseele C. II 2 im Anschluß an den *Timäus* des Plato. Zum besseren Verständnis schickt er seiner Auseinandersetzung eine Einleitung voraus[3], deren Inhalt kurz folgender ist: Alle wirklichen Körper haben eine dreifache Ausdehnung, Länge, Breite und Tiefe; eine vierte Dimension gibt es nicht. Daneben aber sind mathematische Körper zu unterscheiden, die nur durch das Denken erschlossen werden. Diese sind der Punkt, die Linie, die Fläche und der Kubus. Sie entsprechen den oben (Figur) ange-

[1] Die gleichen 7 Bewegungen nennt Plato, *Tim.* 43 B.

[2] C. I 6, 46; vgl. I 6, 2; II 2, 17.

[3] C. II 2, 1—15.

führten Zahlen und werden wie diese aus der Eins in doppelter Abfolge gebildet. Die Eins ist der Punkt, die Zwei und Drei die Linie, die Vier und Neun die Fläche, die Acht und Siebenundzwanzig der Kubus. So geht die Entwicklung von der Eins aus und schreitet bis zum festen Körper in der Acht und Siebenundzwanzig fort.

Nach dieser Einführung geht Macrobius auf die Worte Platos selbst über[1]. Hierbei übersetzt er die Timäusstelle 35 C—36 B, welche die mathematische Seite[2] der Weltseele behandelt, beinahe wörtlich ins Lateinische und reiht daran seine Erklärung: Die einzelnen Teile, von denen Plato spricht, werden dargestellt durch die bereits erwähnten Zahlen 1, 2, 4, 8 und 3, 9, 27. Die Monas ist gerade und ungerade, die Dyas gerade, die Trias ungerade usw. Aus den Prinzipien des Geraden und Ungeraden, die zugleich die Prinzipien des Männlichen (Ungerade) und Weiblichen (Gerade) darstellen, mußte die Weltseele gebildet werden, weil sie das ganze Weltall, das Produkt von Geradem und Ungeradem, Männlichem und Weiblichem, hervorbringen sollte. Zur dritten Potenz aber sei man vorgegangen, nicht um die Körperlichkeit der Seele selbst zu bezeichnen, sondern aus dem Gedanken heraus, daß die Seele gleichsam auch feste Körper durchdringen müsse[3]. — Diese letztere Bemerkung gehört nach dem übereinstimmenden Berichte Theos von Smyrna[4] und des

[1] C. II 2, 15 bis Schl.

[2] Die mathematisch-astronomische Seite der platonischen Lehre von der Weltseele ist durch A. Boekh: *Stud.*, herausg. v. C. Daub und Fr. Creuzer, Heidelberg 1807, III, S. 42—95, nach dem Vorgange der Alten (die hauptsächlichsten zitiert Boekh S. 45 Anm.) in hervorragender Weise untersucht worden. Die psychologisch-spekulative Seite behandelt Fr. Überweg, *Über die platonische Weltseele:* Rhein. Mus. N. F. Bd. IX, 1853, S. 37—84. Außerdem siehe Fr. Susemihl, *Die genetische Entwicklung der platon. Philosophie*, Leipzig 1857, II 2, 357 ff.; J. P. Wohlstein, *Materie und Weltseele in dem platon. System* (Diss.), Marburg 1863; Zeller II 1[4], 777 ff. u. a.

[3] C. II 2, 17: . . . ut, quia impar numerus mas habetur et par femina, ex pari et impari, id est ex mare et femina nasceretur, quae erat universa paritura, et ad utriusque soliditatem usque procederet, quasi solidum omne penetratura.

[4] Theo Smyrn., ed. Hiller 64, 1: *εἰ δὲ λέγοι τις, φησὶν ὁ Ἄδραστος, ὡς οὐ δέον ἐπὶ τοσοῦτον ἐκτεῖναι, . . . ῥητέον, ὡς . . . Πλάτων πρὸς τὴν φύσιν ὁρῶν, ἐπειδὴ τὴν ψυχὴν ἀνάγκη συνισταμένην καθ᾽ ἁρμονίαν μέχρι τῶν στερεῶν προάγειν ἀριθμῶν καὶ δυσὶ συναρμόζεσθαι μεσότησιν, ὅπως διὰ παντὸς ἐλθοῦσα τοῦ τελείου*

Proclus[1] dem Adrast an. — Ferner war die Schaffung der Weltseele aus den genannten Zahlen dadurch bedingt, weil nur ihnen bindende Kraft zukommt, die Weltseele aber der ganzen Welt die Harmonie vermitteln sollte. Auf ihren Verhältnissen bauen sich nämlich die harmonischen Tonintervalle auf: die Oktave oder *διὰ πασῶν* (1 : 2), die Quinte oder *διὰ πέντε* (2 : 3), die Quarte oder *διὰ τεσσάρων* (3 : 4); aus dem zweimal gesetzten Intervall entsteht die symphonia *δὶς διὰ πασῶν*[2].

So haben alle Zahlenverhältnisse, die gesamte musikalische Konsonanz und damit alle Einheit und Ordnung in der Welt[3] ihren Grund in der Weltseele. Als die alles zusammenhaltende harmonische Einheit übermittelt sie diese ihre vollkommene Eigenschaft, die Harmonie, zugleich mit der Bewegung der ganzen Welt mit all ihren Gliedern und Teilen[4].

Von der Lehre über die Weltseele kann bei Macrobius nicht getrennt werden die Erörterung, die er über die tiefgehende Wirkung der Musik anschließt[5], wie sie sich überall im Universum zeigt. Sie beherrscht die Sphären; sie findet ihre Verwendung beim Gottesdienst[6] und bei Götterhymnen; sie hat ihre Berechtigung bei Begräbnissen, denn man war überzeugt, daß die Seele

στερεοῦ κοσμικοῦ σώματος πάντων ἀντιληπτικὴ γενήσεται τῶν ὄντων, καὶ τὴν ἁρμονίαν αὐτῆς μέχρι τούτου προαγήοχε, τρόπον τινὰ καὶ κατὰ τὴν αὐτῆς φύσιν ἐπ' ἄπειρον δυναμένην προϊέναι.

[1] Procl. in *Tim.* 192 B: *πῶς ὁ Πλάτων τὸ διάγραμμα προήγαγε πρὸς τοσοῦτον μέγεθος, φησὶν ὁ Ἄδραστος . . . ῥητέον, ὡς . . . Πλάτων πρὸς τὴν φύσιν ὁρῶν τὴν ψυχὴν ἐκ πάντων τούτων συνέστησεν, ἵνα προΐῃ μέχρι τῶν στερεῶν ἀριθμῶν, ἅτε σωμάτων ἐσομένη πρόστασις.*

[2] C. II 2, 18; vgl. II 1, 15 ff.

[3] Auch nach Plato ist die Weltseele Prinzip aller Ordnung in der Welt (*Tim.* 30 B ff.).

[4] C. II 2, 19. 23. 24.

[5] C. II 3, 1 ff. Die Erfindung und Erforschung der Musik wird C. II 2, 8 f. auf Pythagoras zurückgeführt, der, durch die Hämmer einer Schmiede aufmerksam geworden, die elementarsten musikalischen Verhältnisse herausgefunden habe. Diese Geschichte findet sich außer bei Macrobius auch bei Nicom., *Harm.* I 10; Jambl., *In Nicom. ar. introd.*, ed. Pistelli 121; Boëthius, *Inst. mus.* I 10 f.; Chalcidius, *In Plat. Tim.* 45 (ed. Wrobel 111) u. a. Diogenes Laert. (VIII 12) schreibt dem Pythagoras die Erfindung des Monochordes zu.

[6] C. II 3, 4: sonos sacrificiis adhibuerunt qui apud alios lyra vel cithara, apud nonnullos tibiis aliisve musicis instrumentis fieri solebant.

nach dem Tode wieder in den Himmel, d. h. ‚ad originem dulcedinis musicae' zurückkehre. Der mannigfache Einfluß der Musik auf das Gemüt des Menschen wird näher gewertet [1] und auch der Hinweis auf die Einwirkung der Musik auf die Tiere nicht vergessen.

Ein solch gewaltiger Einfluß der Musik, fährt Macrobius erklärend fort, kann nicht wundernehmen, da die Seele selbst die Prinzipien aller musikalischen Harmonie in sich trägt, sie, die allen Geschöpfen Dasein und Leben verleiht.

Hinc hominum pecudumque genus vitaeque volantum
Et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus [2].

Mit Recht steht daher alles, was Leben haucht, im Banne der Musik, ‚quia caelestis anima, qua animatur universitas, originem sumpsit ex musica'.

Am Schluß des Abschnittes, in dem die mathematische Seite der Weltseele besprochen wird, zitiert Macrobius [3] den Timäuskommentar des Porphyrius und bezeichnet ihn damit unstreitig als seine Quelle für die ganze Erörterung [4].

---

[1] Die Macht der Musik erwähnt auch Plotin (vgl. *Enn.* I 3, 1; IV 4, 40), vor allem aber Plato, der in seinem ‚Staat' die Erziehung auf der Musik aufgebaut wissen will; vgl. *De rep.* 401 D: *τούτων ἕνεκα κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία* etc.; vgl. 411 A f.

[2] Verg., *Aen.* VI 728.

[3] C. II 3, 15: Hanc Platonicorum persuasionem Porphyrius libris inseruit, quibus Timaei obscuritatibus non nihil lucis infudit, aitque eos credere ad imaginem contextionis animae haec esse in corpore mundi intervalla, quae epitritis hemioliis epogdois hemitoniisque complentur et limmate, et ita provenire concentum, cuius ratio in substantia animae contexta mundano quoque corpori, quod ab anima movetur, inserta est.

[4] Daß der *Timäuskommentar* des Porphyrius zweifellos als Quelle der Lehre von der Weltseele (C. II 1—3) angesehen werden darf, dürfte aus folgendem klar werden. C. II 1, 4 f. kommt Macrobius auf die Harmonie der Sphären zu sprechen und sagt, daß sie zuerst Pythagoras im Geiste erfaßt habe. Dasselbe erzählt uns Porphyr in seiner *Vita Pythag.* 30: *αὐτὸς δὲ τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἠκροᾶτο συνιεὶς τῆς καθολικῆς τῶν σφαιρῶν καὶ τῶν κατ' αὐτὰς κινουμένων ἀστέρων ἁρμονίας.* Wenn dann Macrobius den Grund, warum wir Sterblichen die Sphärenmusik nicht vernehmen, darauf zurückführt, ‚quia maior sonus est quam ut humanarum aurium recipiatur angustiis (C. II 4, 14), so decken sich damit dem Sinne nach die Worte des Porphyr: *ἧς* [sc. *ἁρμονίας*] *ἡμᾶς μὴ ἀκούειν διὰ σμικρότητα τῆς φύσεως* (a. a. O.). Ferner ist die Auffassung des Macrobius von der Lehre der Weltseele dieselbe wie

2. Die Erscheinungswelt.

Mit der Weltseele ist die Grenze der intellegiblen Welt erreicht: alles was nach ihr folgt, wird von ihrer schöpferischen Kraft

bei Porphyr. Wir haben gesehen, daß er an der Stelle über die Bildung der Weltseele zur Darstellung der harmonischen Zahlenreihe die Lambdaform verwendet hat (oben S. 19). Dasselbe tat nach Procl. in *Tim.* 192 D (Diehl) auch Porphyr: *ἄλλοι δὲ τὴν μὲν λαβδοειδῆ παρῃτήσαντο καταγραφήν, ἑξῆς δὲ ὡς ἐπὶ τῆς τοῦ κανόνος κατατομῆς τάττουσι τοὺς ἀριθμοὺς κατὰ τὰ τρία κεφάλαια, πρώτους καὶ δευτέρους καὶ τρίτους λαμβάνοντες, ὥσπερ δὴ καὶ ἡμεῖς ποιήσομεν. οὕτω δὲ καὶ ὁ Πορφύριος καὶ ὁ Σευῆρος ἀξιοῦσιν.* — C. II 2, 14 u. 17 erwähnt unser Autor, daß die Dimension der Weltseele eine dreifache sei. Die gleiche Lehre begegnet uns bei Porph., *De abst.* II 37: *ἡ τοῦ κόσμου ψυχὴ ἔχουσα μὲν τὸ τριχῇ διαστατόν* etc. Wenn dann endlich Macrobius die Seele aus harmonischen Verhältnissen gebildet und durch sie dem gesamten Universum die Harmonie vermittelt sein läßt, so ist das echt porphyrianisch (vgl. Schäfers, *Porph. in Plat. Tim.* 24 f.); denn nach Procl. *in Tim.* 205 E bis 206 sucht Porphyr diese Gedanken durch Beweis zu stützen: *ὅτι μὲν ἥρμοσται ἡ ψυχὴ καὶ ὅτι πάντα τὸν κόσμον ἁρμονίας πληροῖ, διὰ πολλῶν κατεσκεύασεν, ἔκ τε τοῦ πλῆθος εἶναι τὴν ψυχήν, πλῆθος δὲ οὖσαν ἢ ἀσύντακτον εἶναι ἢ ἡρμοσμένον . . . καὶ ἐκ τοῦ πάντα τὰ ἐγκόσμια κατὰ λόγους ἁρμονικοὺς ποδηγεῖν, τάς τε τῶν ζῴων γενέσεις καὶ τὴν μίαν αὐτῶν σύνταξιν πρὸς τὸ πᾶν . . . ἀλλ' ἔφατο τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ἔχειν ἐν ἑαυτῇ τοὺς ἁρμονικοὺς λόγους οὐχ ὡς ἄλλων εἰκόνας, οὐδ' ὡς ἀρχὰς ἑτέρων, ἀλλ' ὡς συνδέοντας τὸ πλῆθος τῶν ἐν αὐτῇ δυνάμεων* etc.

Mit den drei Kapiteln über die Weltseele stehen c. 5 und 6 des I. Buches, die über die Theorie und Symbolik der Zahlen handeln, in engstem Zusammenhange. Denn vielfach (z. B. C. I 6, 2 f. 23 f. 29. 46) wird schon hier auf die Natur und das Wesen der platonischen Weltseele Bezug genommen, ja es finden sich mehrere fast wörtliche Übereinstimmungen; man vergleiche z. B. II 1, 15—21 mit I 6, 43—45; II 2, 8 mit I 6, 7; II 2, 13 und 17 mit I 6, 3 und 46; II 2, 6 mit I 5, 9. Kap. II 2—15 bietet teils eine Wiederholung teils eine Ergänzung zu der Darstellung, die Macrobius über die mathematischen Körper und ihr Verhältnis zu denen der Wirklichkeit I 5 gibt. I 6, 43 verweist er ausdrücklich darauf, daß an einer späteren Stelle (II 1) eine ausführliche Behandlung des betreffenden Gegenstandes folgen werde (quod quale sit suo loco planius exsequemur). Die Zusammengehörigkeit der bezeichneten Kapitel läßt sich also nicht bestreiten und damit auch nicht ihr Zurückgehen auf den Porphyriuskommentar.

Die Urquelle nun, aus der diese ganze Zahlenspekulation größtenteils geschöpft ist, ist der *Timäuskommentar* des Stoikers Posidonius. Dies in seinem trefflichen Buche *Die Philosophie der mittleren Stoa* (S. 411—425) nachgewiesen zu haben, ist das große Verdienst Schmekels. Er macht darauf aufmerksam, daß die Zahlenlehre, wie sie sich außer bei Macrobius auch bei Varro, Thrasyllus und Philo von Alexandrien findet, ihren Ausgangspunkt in Posidonius hat. Daß dasselbe auch für die im *Timäuskommentar* des Chalcidius vorkommende Zahlenspekulation zutrifft, zeigt B. W. Switalski in seiner Quellenuntersuchung zum genannten Kommentar (Beitr. III 6, 86 f.).

gebildet und mit Leben erfüllt[1], und so entsteht die Erscheinungswelt. Was zunächst den Unterschied anlangt, der zwischen der übersinnlichen Welt und der Erscheinungswelt besteht, so zeichnet ihn Macrobius in derselben Weise wie Plotin. In der Ideenwelt existiert, wie aus der bisherigen Darstellung hervorgeht, die Vielheit des Daseins in der Form der Einheit. Dort gibt es keine Zeit, sondern nur Ewigkeit, kein Entstehen und Vergehen, nur ein ewiges Sichgleichbleiben; dort ist alles Sein Wirklichkeit[2]. Hier in der Sinnenwelt tritt an Stelle der Ewigkeit die Zeit[3], ein Zustand löst den andern ab, es ist ein unaufhörlicher Fluß des Werdens und Vergehens[4], das wahre Sein wird zum bloßen Schein[5]. Um die scheinbare Existenz der sensiblen Welt, ihre Wesenlosigkeit und ihr vollständiges Abhängigkeitsverhältnis gegenüber dem Übersinnlichen zum Ausdruck zu bringen, bedient sich Macrobius ebenso wie Plotin und Porphyr der Vergleichung des Sinnlichen mit einem Spiegelbild: indem die Seele alles erleuchtet, erstrahlt ihr Glanz im ganzen Universum, wie ein Gesicht in vielen Spiegeln, die der Reihe nach aufgestellt sind[6].

Damit, daß die Weltseele alles gestaltet, ist ihr Wirken in der Materie gegeben. Die Materie selbst, das allem Körperlichen zugrunde liegende Substrat, ist nach Macrobius gleichfalls

---

[1] C. I 14, 15: cum . . . anima vero et condat et vita compleat quae secuntur. *Enn.* IV 8, 3 Schl.: . . . *εἰς δὲ τὸ μετ' αὐτὴν* (scil. *βλέπουσα*) *κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ*; vgl. I 8, 14.

[2] C. I 6, 8. 19. Vgl. *Enn.* III 2, 1: *ἡ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ὄντος φύσις κόσμος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς καὶ πρῶτος . . . ἡ πᾶσα ζωὴ αὐτοῦ . . . πανταχοῦ δὲ ὂν ἓν καὶ τέλειον ὁπουοῦν ἕστηκέ τε καὶ ἀλλοίωσιν οὐκ ἔχει.*

[3] Vgl. C. II 10, 9; S. I 8, 7; *Enn.* III 7, 10 Mitte. Siehe Zeller III 2^4, 604 A. 4; Richter, *Neuplat. Stud.* III 91 f.

[4] C. I 21, 33: infra lunam et aer et natura permutationis pariter incipiunt . . .; vgl. C. II 10, 16; *Enn.* III 2, 4 Anf. und II 1, 2 Anf.

[5] C. I 6, 19: esse autem dicimus intellegibilia, videri esse corporalia omnia, seu divinum corpus habeant seu caducum. *Enn.* III 6, 7: *ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια, εἴδωλα ἐν εἰδώλῳ ἀτεχνῶς, ὡς ἐν κατόπτρῳ, καὶ ἀλλαχοῦ ἱδρυμένον, ἀλλαχοῦ φανταζόμενον*; vgl. III 6, 13 usw.

[6] C. I 14, 15: ut in multis speculis per ordinem positis vultus unus; ebenso *Enn.* I 1, 8: *ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτὴ ὥσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις.* Vgl. Porph., *Sent.* 20 [21]: *ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἱδρυμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον καὶ πιμπλάμενον, ὡς δοκεῖ, καὶ ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν (τὰ πάντα).*

aus dem Übersinnlichen entsprungen, und zwar nach demselben neuplatonischen Grundprinzip, nach dem der Hervorgang des Unvollkommeneren aus dem Vollkommeneren stattfindet. Sie ist das letzte Glied in der Kette der Erzeugungen, die ‚ultima rerum faex', der letzte Niederschlag aus dem *νοητόν*, wie Porphyr die Materie nennt[1]. Sie wird von Macrobius bezeichnet als chaotische Masse (silvestris tumultus), von der ein berauschender Einfluß auf die Seelen ausgeht[2], und entspricht somit dem Prinzip des Bösen im Neuplatonismus[3]; ja schon das Hinblicken auf die Materie genügt für die Seelen, um, von ihr beschwert, herunterzusinken in die irdischen Regionen und ihre schlimme Wirkung zu fühlen[4]. Aus der ordnungslosen Masse der Materie hat die Seele nach dem Muster der Ideen das Weltall, das wir überall schauen, geschaffen und geformt[5]. So sind unserem Autor wie den Platonikern die Dinge Abprägungen der göttlichen Ideen, die Erscheinungswelt wird ihm zum Nachbild der intellegiblen.

Da aber die Seele die Körperwelt nicht bloß hervorbringt, sondern auch mit ihr in Verbindung tritt, so hält auch Macrobius in Anlehnung an Plato und Plotin alle Dinge für beseelt. Das Universum bildet ein harmonisches Ganze, dessen Teile miteinander in engem Zusammenhang stehen. Daher habe auch Cicero in seinem Somnium gesagt: ‚connexa sunt omnia', und Vergil die Welt einen Körper im großen genannt, in dem die Weltseele sich verbreite[6].

[1] C. I 14, 15. Porphyr suchte gegen Atticus zu beweisen, daß Gott nicht erst in der Zeit eine ungeordnete Materie geordnet hat (Procl. *in Tim.* 119 B ff. Joh. Philop., *De aetern. mundi* VI 8. 10. 14. 25). Sie stammt vielmehr aus dem *νοητόν* als dessen letzter Niederschlag (Procl. *in Tim.* 133 F); die Materie hat ihre Ursache ebenfalls in Gott (Procl. *in Tim.* 139 A, 119 B f.). Baeumker, *Materie* 417, 2.

[2] C. I 12, 7. Vgl. *Enn.* I 6, 5; Zeller III 2 ^{4}, 602; Porph., *Sent.* 20 (21).

[3] Vgl. Baeumker, *Materie* 428. Über die Materie als Prinzip des Bösen im Neuplatonismus vgl. *ebd.* 415.

[4] C. I 11, 11. Dasselbe *Enn.* I 8, 4: . . . *ἡ ὕλης φύσις οὕτως οὖσα κακὴ ὡς καὶ τὸ μήπω ἐν αὐτῇ, μόνον δὲ βλέψαν εἰς αὐτήν, ἀναπιμπλάναι κακοῦ ἑαυτῆς.*

[5] Vgl. C. I 12, 11: haec est autem hyle, quae omne corpus mundi, quod ubicunque cernimus, ideis impressa formavit.

[6] C. I 17, 5. Verg., *Aen.* VI 727: Et magno se corpore miscet. Der Vergleich des Weltganzen mit einem organischen Leib findet sich weiter ausgeführt bei Plot., *Enn.* III 3, 6 (*ζῷον ὄντος τοῦ παντός* . . .).

In dem großen Weltganzen nun unterscheidet Macrobius gleich dem Neuplatonismus zwei große verschiedene Klassen von Körperwesen, denen die Seele ein eigentümliches Leben mitteilt: die ewigen unwandelbaren Himmelskörper und die veränderlichen irdischen Wesen.

Zunächst beseelte nach seiner Lehre die Weltseele die oberste Weltsphäre, den Himmel und die Gestirne, die sie auch zuerst geschaffen; sie vermittelt ihnen die ihr vom Nus überkommenen Wirkungen, und so ergoß sich ein Teil des göttlichen Geistes in alle rundlichen oder sphärischen Körper [1]. Daß die Gestirne von göttlichen Seelen belebt sind, ist auch Lehre des Plato [2], und daher ist die Beseeltheit der Gestirne eine bei den Platonikern allgemein anerkannte Anschauung. Neben Plotin [3] vertreten sie auch Porphyrius [4] und Proclus [5].

Die Bewegung des Himmels ist nach Macrobius die Kreisbewegung, wie sie auch bereits Plato [6] annahm. Den Beweis hierfür entnimmt er nach seinem eigenen Geständnis den Ausführungen Plotins über die Bewegung des Himmels, jedoch will er nur einiges wenige von dem vielen (pauca de multis) herausgreifen [7]. Die Bewegung des Himmels, führt er aus, resultiert aus der Natur der Weltseele, deren Ewigkeit auf der Bewegung beruht. Da nun jeglichem Leben Bewegung inhäriert und alles, was sich bewegt, Leben hat [8], so muß auch die Bewegung des Himmels, den die Seele ewig geschaffen, eine dauernde und anhaltende sein, damit ihm das Leben nie fehle. Diese ständige Bewegung ist gleich bei der Schöpfung von der Seele auf den Himmel übergegangen. Anderseits muß die Bewegung des Himmels, da es außer ihm keinen Punkt gibt, zu dem er sich hinbewegen könnte, eine Drehung um sich selbst, eine rotierende Bewegung (volubilis)

[1] C. I 14, 8. [2] Plato, *Tim.* 38 E, 39 E ff.

[3] Vgl. *Enn.* II 9, 5; V 1, 2; III 5, 6; VI 7, 12.

[4] *Sent.* 30. Procl. *in Tim.* 258 D. Vgl. Zeller III 2 [4], 708, 6: „Der Glaube an die Beseeltheit und göttliche Natur der Gestirne begegnet uns auch bei ihm (Porphyr)".

[5] Procl. *in Tim.* 320 A. [6] Plato, *Tim.* 36 D; *Polit.* 269 E.

[7] C. I 17, 8 ff. Vgl. *Enn.* II 2, 1, deren Gedankengang mit teilweiser wörtlicher Anlehnung Macrobius bzw. seine Quelle wiedergibt.

[8] Plato, *Phaedr.* 245 C: *Παῦλαν ἔχον κινήσεως παῦλαν ἔχει ζωῆς*; vgl. *Leg.* 895 E.

sein gleich der der Weltseele, die alles mit ihrem Wesen erfüllt. Somit hat es den Anschein, als ob der Himmel der Seele immer nachjage. Bei dem plotinischen Selbsteinwand, ob er sie denn niemals einhole, übernimmt Macrobius die Antwort Plotins, daß er sie stets erreiche, denn die Weltseele sei überall ganz und vollkommen [1]. Himmel und Seele stehen also in ständigem Zusammenhang und in steter Berührung. Die Seele aber steht nie still und bewegt den Himmel ohne Aufhören im Kreise.

Nach der Beseelung des Himmels und der Gestirne, entwickelt Macrobius weiter, stieg die Weltseele hernieder in die irdische Welt, um auch dort alles zu beleben und zu beseelen [2]. Da erkannte sie aber, daß die vergänglichen Körper die Kraft des göttlichen Geistes nicht aufzunehmen vermögen [3]. Nur der absolute Repräsentant der irdischen Körperwelt, der Mensch, schien befähigt, einen Teil von ihr zu ertragen. Schon sein Äußeres, seine aufrechte Haltung, die ihn stets zum Himmel emporsehen läßt [4], und die Rundung seines Hauptes, das als eine Nachbildung der Wölbung des Himmels erscheint, hebt ihn über alle übrigen Geschöpfe der Erdenwelt empor. Infolgedessen hat auch er wie die Himmelskörper göttliche Kraft, die Vernunft, erhalten, deren Sitz das Haupt ist, und besitzt so allein unter allen Erdenwesen mit jenen gemeinsame Beziehungen des Geistes [5]. Da aber der Körper des Menschen dem Bereich des Hinfälligen angehört, so

---

[1] *Enn.* II 2, 1: *εἰ ψυχὴ δὲ περιάγοι, οὐ καμεῖται· οὐ γὰρ ἕλκει, οὐδὲ παρὰ φύσιν· ἡ γὰρ φύσις τὸ ὑπὸ ψυχῆς τῆς πάσης ταχθέν. ἔτι πανταχοῦ οὖσα ἡ ψυχὴ ὅλη καὶ οὐ διειλημμένη ἡ τοῦ παντὸς κατὰ μέρος δίδωσι καὶ τῷ οὐρανῷ ὡς δύναται, πανταχοῦ εἶναι . . . ἔστη μὲν γάρ, εἴ που ἑστῶσα ἦν ἡ ψυχή, ἐλθὼν ἐκεῖ . . . τί οὖν; οὐδέποτε τεύξεται; ἢ οὕτως ἀεὶ τυγχάνει, μᾶλλον δὲ αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἄγουσα ἀεὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἄγειν ἀεὶ κινεῖ . . . ἀλλὰ κύκλῳ ἄγουσα . . . εἰ δὲ μένοι* [sc. *ἡ ψυχή*] . . . *στήσεται* [sc. *ὁ οὐρανός*]· *εἰ οὖν μὴ ἐκεῖ μόνον ὁπουοῦν, πανταχοῦ οἰσθήσεται καὶ οὐκ ἔξω κύκλῳ ἄρα.* Daß auch Porphyr die Kreisbewegung des Himmels annimmt, ergibt sich aus *Sent.* 30 (*κύκλῳ . . . κινούμενον*) und *De abst.* II 37.

[2] C. I 14, 9 ff. Ebenso muß man sich auch nach Plotin die Erde als beseelt vorstellen; vgl. *Enn.* IV 4, 27. 22. 26.

[3] Auch nach Plotin nimmt jedes Einzelwesen von der Weltseele auf, was es zu fassen vermag; vgl. *Enn.* VI 4, 13. Zeller III 2[4], 597.

[4] Von den zahlreichen griechischen und lateinischen Schriftstellern, welche diesen äußeren Vorzug des Menschen preisen (vgl. Dickermann, *De argum. quibusdam ap. Xenoph., Plat., Aristot. obviis e structura hominis et animalium petitis,* Diss., Halle 1909, S. 92), erwähne ich nur Porph., *Quaest. Hom. ad Il. pert.* A 150 (Schrader 4, 6).

[5] Vgl. C. I 14, 16.

mußte er zugleich mit den niedern Vermögen, den sensitiven und vegetativen, ausgestattet werden[1].

Die sensitiven und vegetativen Vermögen hat der Mensch mit dem Tier gemeinsam; denn da dessen Gestalt durchaus keine Ähnlichkeit mit den sphärischen Körpern aufweist, ja sein nach vorne geneigter Gang es zwingt, den Blick stets nach unten zu richten, konnten ihm nur die Potenzen der Empfindung und des Wachstums gegeben werden. Was in ihm manchmal der Vernunft zu gleichen scheint, ist nicht ratio, sondern Erinnerungsvermögen (memoria).

Noch tiefer steht die dritte Stufe des Lebens, die Bäume und die Pflanzen; sie haben weder Vernunft noch Empfindung, sondern nur eine *ψυχὴ θρεπτική*[2].

Das ganze All, angefangen von der himmlischen Welt bis herab zur irdischen, worin uns die aristotelische[3] Scheidung zwischen den drei Naturreichen entgegentritt, empfängt somit Leben und Beseelung durch die Weltseele. Diesen neuplatonischen[4] Gedankengang interpretiert unser Philosoph in den Vergil hinein[5].

---

[1] C. I 14, 10 ff.

[2] Auch nach Porphyr haben die Pflanzen und Bäume Seelen; vgl. *De abst.* I 6, 18.

[3] Die niedrigste Stufe des Lebens ist dem Aristoteles das den Pflanzen eigentümliche Ernährungsvermögen (*De an.* II 2, 413 b 7). Das Tier fängt mit den Sinnesempfindungen an (*ebd.* II 3, 415 a 1 f.). Die Vernunft ist ein Vorzug des Menschen (*ebd.* 415 a 8; 433 a 12 usw.). Vgl. Max. Tyr., *Diss.* XVII 8: *Τῶν ὄντων τοίνυν τὰ μὲν ἄψυχα, λίθοι καὶ ξύλα . . . τὰ δὲ ἔμψυχα φυτὰ καὶ ζῷα . . . τοῦ δ' ἐμψύχου τὸ μὲν φυτικὸν, τὸ δ' αἰσθητικόν· τὸ αἰσθητικὸν τοῦ φυτικοῦ κρεῖττον· τοῦ δ' αἰσθητικοῦ τὸ μὲν λογικόν, τὸ δ' ἄλογον*; vgl. XII 4 und Porph., *Sent.* 12.

[4] Plot., *Enn.* V 1, 2 Anf.: *Ἐνθυμείσθω τοίνυν πρῶτον ἐκεῖνο πᾶσα ψυχή, ὡς αὐτὴ μὲν ζῷα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωήν, ἅτε γῆ τρέφει ἅτε θάλασσα ἅτε ἐν ἀέρι ἅτε ἐν οὐρανῷ ἄστρα θεῖα, αὐτὴ δὲ ἥλιον, αὐτὴ δὲ τὸν μέγαν τοῦτον οὐρανόν, καὶ αὐτὴ ἐκόσμησεν* . . .

[5] Hunc rerum ordinem et Vergilius [*Aen.* VI 724—733] expressit. Nam et mundo animam dedit. . . . Caelum enim, ait, et terras et maria et sidera ‚spiritus intus alit' id est anima sicut alibi pro spiramento animam dicit ‚quantum ignis animaeque valent' . . . nec non ut ostenderet ex ipsa anima constare et animari universa, quae vivunt, addidit ‚inde hominum pecudumque genus' etc. Und um auszudrücken, daß die Seele bei ihrer schöpferischen Tätigkeit, durch die sie beschränkte Wesen hervorruft, in diesen selbst eine Schranke finde, habe er hinzugefügt: ‚quantum non noxia corpora tardant'. Hieraus wie aus manchen andern Stellen folgert Bitsch

Bleibt nun diese herrliche Welt, wie sie von der Weltseele ins Dasein gerufen und mit Leben und Harmonie erfüllt wird, ewig bestehen, oder zerfällt sie nach Verlauf eines bestimmten Zeitraumes in ein Nichts?

Plato[1] und Aristoteles[2] hatten die Ewigkeit der Welt gelehrt. Ihnen folgt der Neuplatonismus[3]. Für Macrobius er-

(*Quaest.* 31 f.), daß Macrobius neben dem *Kommentar* des Porphyrius noch einen neuplatonischen Vergilkommentar zur Hand gehabt habe. Zu bemerken ist jedoch, daß Bitsch die Worte ‚hunc rerum ordinem et Vergilius expressit' mit Unrecht auf die weiter voraus erwähnten drei göttlichen Hypostasen bezogen wissen will; sie können vielmehr nur mit der Reihenfolge der allgemeinen Beseelung in Zusammenhang gebracht werden; denn erstens wird kurz vorher die Erwähnung des Pflanzenreichs mit ‚tertius ordo' eingeführt, und zweitens beweist das klar die angeführte Plotinstelle (*Enn.* V 1, 2), welche die Stufenfolge der Beseelung in derselben Weise schildert. Diese Stelle hat dem Vergilkommentator bei seiner Erklärung sicher vor Augen geschwebt.

[1] Daß die Annahme einer ewigen Weltbildung innerhalb des platonischen Systems gefordert ist, zeigt Baeumker in seiner Abhandlung *Die Ewigkeit der Welt bei Plato* (Philos. Monatshefte 23 [1887] 513—529). S. 514—522 gibt Baeumker eine Übersicht über die verschiedene Auffassung der platonischen Lehre bei den Späteren, namentlich den Neuplatonikern.

[2] Vgl. *De coelo* II 1, 283 b 28 f. Siehe Zeller, *Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt:* Abhandl. der Kgl. Akad. der Wiss. zu Berlin 1878, 97 ff.

[3] Vgl. Plot., *Enn.* III 2, 1: *ἐπεὶ δὲ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ οὔποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷ δέ φαμεν παρεῖναι*; dazu II 1—4; II 9, 3; IV 3, 9; bes. III 7, 6 Schl. Über II 1 vgl. Richter, *Neuplat. Stud.* III 104 ff. Daß Porphyr auch hier die Meinung seines Lehrers vertritt, zeigt Procl. *in Tim.* 85 A, 116 C, 119 B f. An der letzteren Stelle verteidigt Porphyr die Ewigkeit der Welt gegen die Einwände des Atticus und Plutarch. Vgl. dazu Schäfers, *Fragm.* 4 ff.; außerdem Joh. Philop., *De aetern. mundi* (ed. Rabe) VI 2. 10. 14. 25, S. 126, 10 f.; 154, 4 f.; 164, 13 f.; 200, 4 (Zeller III 2[4], 703). Keine der erwähnten Stellen aber gibt den macrobianischen Gedankengang. Analog scheint Apulejus diese Frage behandelt zu haben nach Aug., *De civ. Dei* XII 10: Unde ait et Apuleius, cum hoc animantium genus describeret: ›Singillatim mortales, cuncti tamen universo genere perpetui.‹ Et cum illis dictum fuerit, si semper fuit humanum genus, quonam modo verum eorum loquatur historia narrans qui fuerint quarumque rerum inventores, qui primi liberalium disciplinarum aliarumque artium institutores, vel a quibus primum illa vel illa regio parsque terrarum, illa atque illa insula incoli coeperit, respondent diluviis et conflagrationibus per certa intervalla temporum non quidem omnia, sed plurima terrarum ita vastari, ut redigantur homines ad exiguam paucitatem, ex quorum progenie rursus multitudo pristina reparetur; ac sic identidem reperiri et institui quasi prima, cum restituantur potius, quae fuerant illis nimiis vastationibus interrupta et extincta; ceterum hominem nisi ex homine exsistere omnino non posse. Dicunt autem quod putant, non quod sciunt.

gibt sich die Annahme des gleichen Standpunktes von selbst aus der Grundidee des neuplatonischen Systems, das er sich, wie zur Genüge bereits klar geworden sein mag, ganz zu eigen macht. Danach ist die Welt „nicht durch einen Akt des Willens und der Überlegung entstanden, sondern durch Naturnotwendigkeit, dadurch, daß die Seele nicht anders konnte, als den bildungsbedürftigen Stoff gestalten, das unter ihr Liegende erleuchten; und da nun diese Notwendigkeit stets in der gleichen Weise vorhanden war und vorhanden sein wird, so widerspricht Plotin der Annahme eines zeitlichen Anfanges ebenso wie der eines Weltendes aufs entschiedenste“ [1].

Die Gelegenheit, auf dieses Problem der Ewigkeit der Welt, das, wie er sagt, für so viele ein Gegenstand des Zweifels ist, näher einzugehen [2], geben unserem Epitomator die Worte des *Somniums* VII 1. Zunächst bringt er Tatsachen vor, welche die Zweifel an der Ewigkeit der Welt scheinbar rechtfertigen könnten. Die Geschichte lehre, daß der Gebrauch der meisten Gegenstände, ihre Vervollkommnung, ja sogar ihre Erfindung späteren Datums sei, und die Mythologie des Altertums führe die ersten Menschen als wilde Bewohner der Wälder vor, in ihrer Lebensweise sich wenig unterscheidend von den wilden Tieren: verhältnismäßig spät hätten sie sich die Segnungen des Ackerbaues zu eigen gemacht und erst allmählich eine höhere Kulturstufe erreicht. Infolge dieser Entwicklung habe sich die Vorstellung von einem goldenen, silbernen, ehernen und eisernen Zeitalter gebildet.

Weit schwerer wiegt nach Macrobs Ansicht ein zweiter Einwand gegen die Ewigkeit der Welt: daß nämlich erst vor zweitausend Jahren die ersten geschichtlichen Aufzeichnungen bei den Griechen gemacht wurden, und daß eine unzählige Reihe von Jahrhunderten notwendig war, den jetzigen Stand der Zivilisation zu erreichen. Wie sollte sich mit der Ewigkeit der Welt vereinbaren lassen die verhältnismäßig späte Kenntnis der Schrift, oder daß die Kunde von den wichtigsten Dingen erst mit der steigenden Macht Roms zu andern Völkern gedrungen ist, wie z. B. der Bau des Ölbaums und des Weinstockes zu den Galliern?

---

[1] Zeller III 2^4, 606.

[2] C. II 10, 5 ff.: In hac enim parte tractatus illa quaestio latenter absolvitur, quae multorum cogitationes de ambigenda mundi aeternitate sollicitat.

Alle diese Einwände, die kein philosophisches Gepräge an sich tragen und wohl von Macrobius selbst oder seiner römischen Vorlage stammen, tut Macrobius kurz ab mit der Bemerkung, die Ewigkeit der Welt sei Lehre der Philosophie. In platonisch-neuplatonischer Weise erklärt er dann die Welt durch den höchsten Gott erschaffen nicht in der Zeit, sondern vor der Zeit. Denn die Zeit entstand nicht in und mit der Welt, da ja die Zeit nach dem Umlauf der Sonne berechnet wird [1]. In ewigem Entstehen und Vergehen durch den Wechsel der Überschwemmung (eluvio) und Verbrennung (exustio) sind nur die res humanae begriffen, die Welt im ganzen bleibt. Damit gibt sich Macrobius wieder als Anhänger Plotins zu erkennen, der zugleich mit Plato, den Stoikern und Pythagoreern einen Kreislauf der Weltentwicklung annahm [2].

Den notwendigen Verlauf der eluvio und exustio legt Macrobius nach stoischem Rezept folgendermaßen dar [3]: Gemäß der

---

[1] C. II 10, 9: non ex tempore, si quidem tempus ante mundum esse non potuit, cum nihil aliud tempora nisi cursus solis efficiat; I 8, 7: . . . tempora non fuisse, siquidem tempus est certa dimensio, quae ex caeli conversione colligitur tempus coepit inde: ab ipso natus putatur *Κρόνος*, qui, ut diximus, *χρόνος* est. Vgl. Cic., *De nat. deor.* II 25: Kronos enim dicitur qui est idem *χρόνος*, id est spatium temporis. Nach Plato, *Tim.* 38 C entstand die Zeit erst mit dem Himmel. Nach Philo ist die Zeit ebenfalls erst mit der Welt entstanden als Ausdehnung der Himmelsbewegung (vgl. *De mundi opif.* I 6). Ebenso Plotin; vgl. *Enn.* III 7, 7 f. 11. 12; IV 4, 14. 16 Schl. Porphyr (*Sent.* 44 § 4) lehrt, daß in sinnlichen Dingen die Zeit bei verschiedenen Dingen eine verschiedene sei. Eine andere Zeit ist die Zeit der Sonne, des Mondes und des Abendsternes. Dementsprechend gibt es Jahre von verschiedener Dauer. — Desgleichen unterscheidet Macrobius C. II 11, 5 verschiedene Jahre, wie Mondjahre, Sonnenjahre u. dgl. und ein Weltjahr. Dieses Weltjahr läßt er mit Cic., *De nat. deor.* II 20 dann eintreten, wenn alle Gestirne ihren Lauf am Himmel vollendet haben und alles wieder in die ursprüngliche Stellung, von der es den Ausgang genommen, zurückgekehrt ist (vgl. C. II 11, 10). Die Dauer eines solchen Jahres bestimmt er auf 15000 Sonnenjahre.

[2] Zeller III 2^4, 606. Vgl. Plato, *Polit.* 270 D; *Leg.* 676 C; Cic., *De nat. deor.* II 46. Nach Eudem bei Simplic., *Phys.* 173 a muß die Idee der Weltperiodenlehre wie die Annahme einer Palingenese bereits den Pythagoreern zugeschrieben werden. Vgl. Peter Sobczyk, *Das pythag. System in seinen Grundgedanken* (Diss.), Leipzig 1878, 25 f.

[3] C. II 10, 10 ff.

Lehre der Physiker[1] nährt sich das ätherische Feuer von dem Feuchten[2]. Daher muß notgedrungen das Gleichgewicht zwischen beiden Elementen gestört werden und das Feuer über das Wasser die Herrschaft gewinnen. Die Folge davon ist ein Brand, der die Welt bis in die innersten Teile zerstört. Nach einer langen Reihe von Jahrhunderten aber gewinnt das Feuchte die Oberhand und ruft eine Überschwemmung hervor[3]. Niemals aber wird eine vollständige Vernichtung der ganzen Erde und des Menschengeschlechtes eintreten. Gewisse Teile der Erde entgehen der Zerstörung und dienen zur Erneuerung des Menschengeschlechtes. In dieser periodischen Vernichtung der Erde liegt der Grund, daß auf einer ‚non rudi mundo rudes homines et cultus inscii' wohnen, ja sogar die Erinnerung an jede Zivilisation verloren gegangen ist, eine Meinung,

---

[1] Heraklit erklärte die Sonne nach Stob., *Ecl.* I 526 für ein ἄναμμα νοερὸν ἐκ θαλάττης (vgl. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften* II 1, Leipzig 1882, 122). Aristoteles (*Meteor.* II 355a 18 ff.) hält es für sonderbar, daß Heraklit wohl von der Nahrung der Sonne spreche, aber die der übrigen Gestirne nicht erwähne. Nach Diog. VII 145 ließen die Stoiker nicht nur die Sonne, sondern auch den Mond und die übrigen Gestirne aus den Dünsten des Wassers sich nähren. Diogenes beruft sich auf Posidonius (Hirzel *a. a. O.* 123). Dieselbe Anschauung begegnet uns bei Porphyr, *De antro nymph.* 11: . . . καὶ διὰ τοῦτο ἄναμμα μὲν νοερὸν εἶναι τὸν ἥλιον ἐκ θαλάσσης, τὴν δὲ σελήνην ἐκ ποταμίων ὑδάτων, τοὺς δ' ἀστέρας ἐξ ἀναθυμιάσεως τῆς ἀπὸ τῆς γῆς. Daß die Gestirne Feuchtigkeit an sich ziehen, nehmen auch Plinius (*Hist. nat.* II 29) und Cicero (*De nat. deor.* II 15) an.

[2] Daher sei sub zona caeli perusta, quam via solis, id est zodiacus, occupavit, der Ozean von der Natur gelagert worden, eine Wahrheit, die schon Homer in allegorischer Weise zum Ausdruck gebracht habe in der Erzählung, daß Jupiter, d. h. die Sonne, mit den übrigen Göttern, nämlich den Sternen, in das Innere des Ozeans gewandert sei, von den Äthiopen zum Mahle eingeladen (C. II 10, 10). Die homerischen Verse (*Il.* I 423 f.) zitiert Macrobius S. I 23, 1 f. und knüpft daran dieselbe Interpretation wie an unserer Stelle. Die bezeichnete Lehre führt er dort auf die Stoiker Posidonius (also wie Diogenes; vgl. die vorige Anm.) und Kleanthes (*Fragm.* 29; Zeller III 1, 193) zurück.

[3] Dasselbe berichtet uns fast wörtlich der Stoiker Heraklit, *Alleg. Hom.* c. 25 (ed. Mehler [1851] 53): εἰ δ' ἐπικρατήσειε ἕν τι τῶν ἄλλων, καὶ τυραννῆσαν εἰς πλείω φορὰν παρέλθοι, τὰ λοιπὰ συγχυθέντα τῇ τοῦ κρατοῦντος ἰσχύι μετ' ἀνάγκης ὑπείξειν· πυρὸς μὲν οὖν αἰφνιδίως ἐκζέσαντος, ἁπάντων ἔσεσθαι κοινὴν ἐκπύρωσιν· εἰ δ' ἀθροῦν ὕδωρ ἐκραγείη, κατακλυσμῷ τὸν κόσμον ἀπολεῖσθαι. Gerade diese Übereinstimmung mit Heraklit deutet auf Porphyr als Quelle hin, denn er zeigt mit Heraklit viele Ähnlichkeiten. Börtzler, *Porphyrs Schrift von den Götterbildern* (Diss.), Erlangen 1903, S. 35.

wie sie oft Plato vertritt, und wie sie bei Aristoteles und seinen Schülern ausführlich begründet wurde[1]. Allmählich schließen sich dann die Menschen zusammen, bewahren jedoch ihre angeborene Einfachheit. Die fortschreitende Kultur läßt einen lebhaften Wetteifer entstehen. Bald aber artet dieses anfangs lobenswerte Streben in verwerfliche Mißgunst aus und bringt damit das moralische Übel in die Welt, unter dem dann die folgenden Geschlechter zu leiden haben[2].

Noch auf einem zweiten Wege ergibt sich für unsern Kompilator die ewige Dauer der Welt. Im Anschluß an Plotin erklärt er nämlich, daß die Ewigkeit der Welt auf der der Weltseele beruhe[3].

An einem andern Orte[4] endlich beweist Macrobius, aus derselben neuplatonischen Quelle schöpfend, daß nichts in der

[1] Vgl. Jak. Bernays, *Theophrast über die Frömmigkeit* 44 ff.; Erwin Rohde, *Der griech. Roman*[2], Leipzig 1900, 213, 2.

[2] Macrobius steht hier auf dem Boden einer uralten Vorstellungsweise des griechischen Volksglaubens, daß die Menschheit nicht in fortschreitender Entwicklung zu immer höherer Veredlung aufsteige, sondern in stufenweiser Verschlimmerung von der Höhe der Tugend und göttergleichen Glückes zu tiefstem Elend und äußerster Verworfenheit herabsinke. Auch Plato (*Leg.* 677 ff., 713 B ff.) spricht gern von dem seligen Leben unter der Herrschaft des Kronos, von der in der Einfachheit der Genußmittel und der ganzen Lebensweise begründeten Friedfertigkeit, Genügsamkeit und Treuherzigkeit der ältesten Menschen. Zu den Vertretern dieser Volksansicht sind unzweifelhaft auch die Stoiker zu rechnen, deren stark zynisch gefärbte Moral ja in der Sehnsucht nach der Wiederherstellung des noch unverfälschten naturgemäßen Lebens gipfelte. Erwin Rohde *a. a. O.* 216, 2.

[3] C. II 13, 7. Vgl. *Enn.* II 1, 4 Mitte.

[4] Vgl. zu C. II 12, 13 *Enn.* II 1, 1.

C. II 12, 14:	*Enn.* II 1:
Denique et Plotinus alio in loco cum . . . hoc dissolvi posse pronuntiaret, quicquid effluit, obiecit sibi: Cur ego elementa, quorum fluxus in aperto est, non similiter aliquando solvuntur? et breviter tantae obiectioni valideque respondit: ideo elementa, licet fluant, nunquam tamen solvi, quia non foras effluunt. A ceteris enim corporibus quod effluit recedit, elementorum fluxus nunquam ab ipsis recedit elementis, ergo in hoc mundo pars nulla mortalis . . . adserta.	c. 2: *τῆς φύσεως τοῦ σώματος ῥεούσης ἀεί.* c. 3: *πῶς οὖν ἡ ὕλη καὶ τὸ σῶμα τοῦ παντὸς συνεργὸν ἂν εἴη πρὸς τὴν τοῦ κόσμου ἀθανασίαν ἀεὶ ῥέον; ἢ ὅτι, φαῖμεν ἄν [ῥεῖ]. ῥεῖ γὰρ οὐκ ἔξω. εἰ οὖν ἐν αὐτῷ καὶ οὐκ ἀπ' αὐτοῦ, μένον τὸ αὐτὸ . . . ὁρᾶν δὲ δεῖ καὶ γῆν μένουσαν ἐν σχήματι τῷ αὐτῷ . . .* c. 4: *οὐ γὰρ ἐκτέτριπται τὰ στοιχεῖα . . μενόντων δ' ἀεὶ καὶ τὸ πᾶν μένει.*

Welt der Zerstörung unterworfen sei. Zur Bestätigung seiner Äußerung zitiert er den Vers seines Lieblingsdichters Vergil: ‚nec morti esse locum‘ [1]. Kein Sein hört auf, sondern es wechselt nur die Erscheinungsform; alles Körperliche kehrt wieder in seine Elemente zurück, aus denen es am Anfang gebildet wurde. Diese selbst sind zwar ewig im Flusse, lösen sich jedoch nie auf, ‚quia non foras effluunt‘.

II. Psychologie.

1. Wesen der Seele.

Die Frage nach dem Wesen der Seele läßt sich bei Macrobius nur aus wenigen gelegentlich eingestreuten Bemerkungen beantworten. Auch dürfen wir von ihm bei seinem kompilatorischen Charakter keine Kritik und Begründung der einzelnen Wesenseigentümlichkeiten der Seele erwarten, ebensowenig eine selbständige, genau formulierte Definition.

Bereits bei der Lehre von der Weltseele wurde erwähnt, daß nach unserem Autor, wie bei Plato und seinem getreuen Anhänger Plotin, die Einzelseelen ihr Dasein aus der Weltseele haben. Ihre Individualisierung gegenüber der ursprünglichen Einheit in der Weltseele ist bedingt durch den Leib [2]. Doch ist sie von allem Körperlichen verschieden, und hieraus ergibt sich die Bestimmung der ersten Wesenseigentümlichkeit der Seele: Die Seele geht zwar in das Körperliche ein, sie ist mit einem irdischen Leib bekleidet, aber sie selbst ist unkörperlich und körperlos [3]; das Ganze, Leib und Seele vereint, wird ein lebendes Wesen genannt. Denn ein animal ist nichts anderes als ein corpus animatum, oder mit plotinischen Worten ein *θηρίον ζῳωθὲν τὸ σῶμα* [4]. Als Seele des Körpers ist die Seele in die Räumlichkeit verflochten. Aber während allem Körperlichen nur das Attribut der Ausdehnung

[1] Verg., *Georg.* IV 226.

[2] C. I 12, 7. Vgl. *Enn.* IV 7, 13; 9, 1.

[3] C. I 10, 1; 11, 12; 17, 9; II 2, 14. Vgl. *Enn.* 7, 14: *ἅπασαι [ψυχαὶ] . . . ἀσώματοι τε καὶ . . . ἀμερεῖς οὐσίαι*; Porph., *Sent.* 17 (18): *ἡ ψυχὴ οὐσία ἀμεγέθης, ἄυλος, ἄφθαρτος* . . . Wörtlich dasselbe bei Stob., *Ecl.* I 818.

[4] C. II 15, 6; 12, 9. *Enn.* I 1, 10; VI 7, 4: *ζῷον δὲ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος.* Vgl. Plato, *Phaedr.* 246 C.

und somit des Teilbaren zukommt, ist der Seele Teilbarkeit und Unteilbarkeit zugleich eigen. Unteilbar ist die Seele ihrer einfachen, göttlichen Natur nach, teilbar, insofern sie sich durch alle Glieder des Körpers verbreitet[1].

Wie nun einerseits das Wesen der Seele von allem Materiellen durch ihre Unkörperlichkeit getrennt ist, so ist sie dadurch andererseits mit dem Überirdischen aufs engste verwandt. Sie ist göttlicher als jeder Körper[2]. Denn sie allein besitzt Erkenntnisfähigkeit, die ihr als Teil der Weltseele vom göttlichen Geist vermittelt wird[3]. Da sie nun neben dieser ihrer hervorragenden Beziehung zum Übersinnlichen, ihrer Eigenschaft als ‚rationalis', dem Körper gegenüber dieselbe Funktion ausübe wie der höchste Gott in der Welt, deshalb sei sie göttlich genannt worden[4].

Neben diesen Wesenseigentümlichkeiten der Seele leuchtet eine andere oftmals durch die Ausführungen des Macrobius hindurch, nämlich der Gedanke, daß die Seele das Prinzip des Lebens ist. Macrobius geht hier ganz den Pfad der platonisch-plotinischen Philosophie. Hiernach[5] ist ja die Seele von Natur aus Prinzip des Lebens, der erste Grund der Bewegung, selbst- und innerbewegt. Ebenso ist unserem Autor die Seele Quelle und Prinzip aller Bewegung[6] und deshalb Ursache alles Lebens, weil ihr Selbstbewegung als wesentliche Eigenschaft zukommt; die Seele ist ‚motus se movens', d. h. sie besitzt nicht bloß

[1] C. I 12, 6. Dazu vgl. *Enn.* IV 2, 1. Nach Porphyr (*Sent.* 5) ist die Seele ebenfalls eine mittlere Substanz zwischen einer unteilbaren und einer in den Körpern teilbaren (*ἡ μὲν ψυχὴ τῆς ἀμερίστου καὶ περὶ τὰ σώματα μεριστῆς οὐσίας μέσον τι*).

[2] S. VII 9, 16. [3] C. I 14, 9 18.

[4] C. II 12, 11. *So.* VIII 2: deum te igitur scito esse. Plato, *Phaed.* 80 A: *ἔοικε τῷ θείῳ*; *De rep.* 10, 611 E; *Leg.* 10, 899 D. Plot., *Enn.* IV 8, 5: . . . *οὖσα θεῖον καὶ ἐκ τῶν τόπων τῶν ἄνω* (vgl. V 1, 10). Die Göttlichkeit der Seele benützt Porphyr als Hauptargument für die Unsterblichkeit der Seele im Kampfe gegen Boëthus; vgl. Euseb., *Praep. ev.* XI 28, 8 (p. 555): *τὸ μέντοι τῶν περὶ ἡμᾶς ὁμοιότερον μηδὲν γενέσθαι θεῷ ψυχῆς* (vgl. *ebd.* 15). Zur Eigenschaft der Seele als rationalis vgl. noch: Plot., *Enn.* I 1, 7.

[5] Vgl. Plato, *Phaedr.* 245 C D, 246 D; Stob., *Ecl.* I 812 806; Plut., *De part. an. fac.* c. 5; bes. aber Porph., *Sent.* 17: *ἡ ψυχὴ οὐσία . . . ἄφθαρτος, ἐν ζωῇ παρ᾽ ἑαυτῆς ἐχούσῃ τὸ ζῆν, κεκτημένη τὸ εἶναι.*

[6] C. II 15, 30; 16, 22 f.

Aktualität, sondern ist wesenhaft Aktualität [1]. In eingehender Weise erörtert er, in welchem Sinne Plato die Seele *αὐτοκίνητος* genannt habe [2]. Aus der Selbstbewegung der Seele wird dann ihre Unsterblichkeit gefolgert, die Plato im *Phädon,* im *Gorgias* und in der *Republik* unwiderleglich bewiesen habe [3]. Wie Macrobius die Selbstbewegung der Seele gegenüber der Lehre des Aristoteles, daß die Seele ihrem Wesen nach unbewegt sei und nur akzidentell sich bewege [4], des langen und breiten auseinandersetzt, wird in dem Abschnitt über die Unsterblichkeit der Seele erörtert werden [5].

Hierher gehört noch der historische Rückblick, den Macrobius im Anschluß an die Lehre von der Weltseele [6] über die Philosophen gibt, ‚qui de anima videntur pronuntiasse'. Plato, berichtet er, bezeichne die Seele als eine sich bewegende Substanz [7], Xenokrates als eine sich bewegende Zahl [8], Aristoteles als Entelechie [9], Pythagoras und Philolaos als eine Harmonie [10];

[1] C. II. 16, 4. Plotin (*Enn.* IV 7, 11 Anf.) bestimmt das Wesen der Seele als *χρῆμα, ᾧ πάρεστι μὲν ἐξ ἑαυτοῦ ζωή, ἣν οὐχ οἷόν τέ ἐστι ἀπολέσθαι* und als *μία φύσις ἐνεργείᾳ ζῶσα* (vgl. *ebd.* 9).

[2] C. II 15, 6.

[3] C. I 1, 6; 10, 5; 13, 12; 12, 16f.; II 12, 5; 13, 6: haec est argumentorum summa, esse animam mortis immunem, quoniam ex se movetur.

[4] Vgl. Stob., *Ecl.* I 812: *Ἀριστοτέλης ἀκίνητον τὴν ψυχὴν πάσης κινήσεως προηγουμένην, τῆς δὲ κατὰ συμβεβηκὸς μετέχειν.* Über Aristoteles s. Zeller II 2[3], 596. Eine nähere Erörterung der Seelenbewegung findet sich *De an.* I 3, 405 b 31 ff.; 4, 408 a 30 usw.

[5] Siehe S. 52 f.

[6] C. I 14, 19 ff.

[7] Vgl. Plato, *Phaedr.* p. 245; Cic., *De. nat. deor.* II 12, 32; Aëtii *Plac.* IV 2, 5 (Diels, *Doxogr.* 386, 16): *Πλάτων οὐσίαν νοητήν, ἐξ ἑαυτῆς κινητήν, κατ᾽ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον κινουμένην.*

[8] Vgl. Plut., *An. procr.* c. 1, 5: *Ξενοκράτης . . . τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ᾽ ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος*; außerdem Procl. *in Tim.* 190 D; Jambl. bei Stob., *Ecl.* II 862; Aëtii *Plac.* IV 2, 3 (Diels 386, 8). Die Definition der Seele als *ἀριθμὸς κινῶν ἑαυτὸν* erwähnt auch Aristoteles *De an.* I 2, 204 b 27; 4, 408 b 32 und *Anal. post.* II 4, 91 a 35, ohne jedoch ihren Urheber zu nennen.

[9] *De an.* II 1, 412 a 27. Aëtii *Plac.* IV 2, 6 (Diels 387, 1).

[10] C. I 14, 19: Pythagoras et Philolaos harmoniam; dazu C. I 6, 43: nullus sapientum animam ex symphoniis quoque musicis constitisse dubitavit. Vgl. Arist., *De an.* I 4, 407 b 30; *Polit.* VIII 5, 1340 b 18; Chalcid., *Comm. in Plat. Tim.* c. 47 D (ed. Wrobel S. 58).

Posidonius nannte sie eine Idee[1], Asklepiades[2] eine harmonische Betätigung der fünf Sinne (quinque sensuum exercitium sibi consonum), Hippokrates[3] einen durch den ganzen Körper verbreiteten Hauch, Heraklides Pontikus[4] ein Licht (lucem), der Physiker Heraklit[5] einen Funken des himmlischen Feuers (scintillam stellaris essentiae), Zenon (der Stoiker)[6] ein mit dem Körper

[1] Wie Macrobius überliefert auch Plutarch (*De an. procr.* c. 22), Posidonius habe die Seele als Idee bezeichnet (*ἀπεφήνατο* [Posid.] *τὴν ψυχὴν ἰδέαν εἶναι*). Auf diese Stelle beruft sich Siebeck, *Gesch. der Psychol.* I^{2} 170. Aus der Schmekelschen Darstellung der Lehre des Posidonius (*Philos. der Stoa* 248) geht aber zur Genüge hervor, daß auch Posidonius trotz seiner platonisierenden Richtung bei der allgemeinen stoischen Auffassung von der Seele als Pneuma stehen blieb; vgl. auch Überweg-Heinze I^{10} 295. Stein bemerkt in seiner *Psychol. der Stoa* 186: „Posidonios platonisiert rückhaltlos . . . Freilich darf man nicht vergessen, daß Posidonios trotz alledem Stoiker blieb und als solcher gelten wollte. Und wenn eine trübe Quelle (wohl Macrobius gemeint!) berichtet, er habe die Seele eine Idee genannt, so beweist dies weiter nichts, als daß sein starkes Platonisieren ihm diese sonderbare Verwechslung eingetragen hat. Im Grunde war seine Psychologie gar nicht ausgesprochen platonisch." Schmekel (S. 426 Anm.) löst diesen Widerspruch folgendermaßen: „Die Lehre des Aristoteles und Plato wurden vielfach identifiziert. Dasselbe geschieht auch hier; denn Macrobius schreibt ihnen beiden die Immaterialität zu. Mit größerem Recht gilt das gleiche von den Definitionen des Xenokrates und Plato. Ferner wird hier offenbar die Definition des Pythagoras und Philolaos gleich gesetzt (vgl. nachher Empedokles und Kritias). Unmittelbar nach der platonisch-pythagoreischen Lehre wird nun die des Posidonius genannt: Demnach muß sie auch mit jener, oder mit der Erklärung jener in Verbindung gestanden, also sich auf die platon.-pythag. Auffassung bezogen haben. Hier nennt Posidonius die Seele direkt Idee."

[2] Aëtii *Plac.* IV 2, 8 (Diels 387, 7): *Ἀσκληπιάδης ὁ ἰατρὸς συγγυμνασίαν τῶν αἰσθήσεων.* Dasselbe wörtlich Plut., *Plac. phil.* IV 2, 8 und Stob., *Ecl.* 796. Cael. Aurel., *De morbo acut.* I 14: ‚sensuum omnium coetum'.

[3] Vgl. Siebeck 2. Tl., S. 133.

[4] Aëtii *Plac.* IV 3, 6 (Diels 388, 9): *Ἡρακλείδης φωτοειδῆ τὴν ψυχὴν ὡρίσατο.* Dasselbe Stob., *Ecl.* I 796; vgl. Tertull., *De an.* c. 9; Philop., *De an.* A 4. Siebeck 1. Tl., S. 262. Zeller II 1^{4}, 1038, 1.

[5] Heraklit bezeichnet die Seele also als Teil des Urfeuers, als *τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν* (Arist., *De an.* I 2, 405 a 25), wo *ἀναθυμίασις* dasselbe bedeutet, was sonst *πῦρ* genannt wird (s. Zeller I 2^{5}, 705, 1); vgl. Philop., *De an.* c. 7; Themist., *De an.* II 24; Arius Did. bei Euseb., *Praep. ev.* XV 20, 1; Tertull., *De an.* c. 5. Siehe Siebeck 1. Tl., S. 44 f.

[6] Diog. L. VII 157: *Ζήνων καὶ Ἀντίπατρος . . . καὶ Ποσειδώνιος πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν.* Vgl. Tertull., *De an.* c. 5; Plut., *Plac. phil.* IV 3: *οἱ Στωικοὶ πνεῦμα θερμόν*, und Stob., *Ecl.* I 41, 796. Siehe Zeller III 1^{4} (1909) 198 f.

vermischtes Pneuma, Demokrit[1] einen luftartigen Stoff (spiritum), der aus den beweglichsten Atomen bestehe, so daß er sich in jedem Körper verbreiten könne; Kritolaus bestimme sie als die fünfte Substanz (quinta essentia)[2], Hipparch[3] halte sie für Feuer, Anaximenes[4] für Luft, Empedokles und Kritias[5] für Blut; nach Parmenides[6] bestehe sie aus Erde und Feuer (ex terra et igne), nach Xenophanes[7] aus Erde und Wasser, nach Boëthus[8] aus Luft und Feuer; Epikur[9] endlich definiere sie als eine aus Feuer, Luft und Pneuma gemischte Spezies, behaupte aber trotzdem ihre Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit.

[1] Vgl. Arist., *De an.* I 2, 403 a 31 ff. Stob., *Ecl.* I 41, 746 wörtlich dasselbe wie Plut., *Plac. phil.* IV 3: *Δημόκριτος πυρῶδες σύγκριμα ἐκ τῶν λόγῳ θεωρητῶν, σφαιρικὰς μὲν ἐχόντων τὰς ἰδέας, πυρίνην δὲ τὴν δύναμιν, ὅπερ σῶμα εἶναι*; vgl. Cic., *Tusc.* I 11, 22; Diog. L. IX, 44 usw. An all diesen Stellen geschieht des ‚spiritus' als Bestandteils der Seele (nach demokritischer Auffassung) durchaus keine Erwähnung. Zeller (I 2⁵ [1892] 902, 4) erklärt die Ausdrucksweise Macrobs für eine Ungenauigkeit, die durch die epikureische Lehre von der Seele (s. III 1⁴ [1909] 432), vielleicht auch durch Demokrits Vorstellung über das Atmen veranlaßt sei. Sollte diese ungenaue Ausdrucksweise vielleicht nicht auf das direkt vorhergehende ‚spiritus' bei Zenon zurückzuführen sein? Über Demokrit vgl. Siebeck 1. Tl., S. 57 f.

[2] Vgl. Tertull., *De an.* c. 5. Siebeck 2. Tl., S. 166. Unter quinta essentia ist der Äther gemeint, der von Aristoteles als jenes Element gedacht wird, aus dem die Himmelskörper bestehen, und durch das die elementaren Bestandteile der irdischen Körper zusammengefaßt werden (Schneider, *Psychol. Alberts d. Gr.* [Beitr. IV 6] 105, 5).

[3] Tertull., *De an.* c. 5: Hipparchus et Heraclitus ex igni [animam fingunt]. Aëtii *Plac.* IV 3, 4 (Diels 388, 3): *Παρμενίδης καὶ Ἵππασος πυρώδη* [*ψυχὴν ἀπεφήναντο*]. Daß an dieser Stelle eine Verwechslung des Hippasos mit Hipparch vorliegt, zeigt Diels, *Proleg.* 212 213.

[4] Aëtii *Plac.* IV 3, 2 (Diels 387, 10): *Ἀναξιμένης . . . ἀερώδη* [*ψυχὴν ἔλεγεν*]. Plut., *Plac. phil.* I 3, 6. Über Anaximenes vgl. Siebeck 1. Tl., S. 39; Zeller I 1⁵ (1892) 240 ff.

[5] Arist., *De an.* I 2, 405 b 5. Theophr., *De sensu* 10 f. Über Kritias vgl. Siebeck 1. Tl., S. 94; über Empedokles *ebd.* S. 51 f. und Zeller I 2⁵, 802.

[6] Vgl. Stob., *Ecl.* I 796; Arist., *Metaph.* I 3, 984 b 1. Siehe Zeller I 1⁵, 569 ff.

[7] Vgl. Zeller I 1⁵, 541.

[8] Natürlich ist hier Boëthus der Stoiker gemeint. „In seiner Ansicht über die Seele blieb er dem stoischen Materialismus treu" (Zeller III 1⁴, 574). Vgl. auch Stein, *Psychol.* S. 101, A. 174.

[9] Stob., *Ecl.* I 798: *Ἐπίκουρος κρᾶμα ἐκ τεττάρων, ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου, τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ αἰσθητικόν.* Dasselbe Plut., *Plac. phil.* IV 3.

Auf den ersten Blick scheint es, als ob in der Reihenfolge der gegebenen Definitionen keine Ordnung herrsche. Das macht auch Stahr[1] unserem Autor zum Vorwurf, indem er hierin ein Zeichen für den „kritiklosen Sammler“ sieht. Jan pflichtet ihm in seiner Ausgabe[2] bei. Allein Schmekel[3] hat erkannt, daß zuerst jene Philosophen genannt werden, welche die Seele für immateriell, dann die, welche sie für stofflich halten, und davon wieder zuerst die, welche sie aus einem, dann die, welche sie aus zwei, zuletzt Epikur, der sie aus drei Stoffen bestehen läßt.

2. Leib und Seele.

Was zunächst den Eintritt der präexistierenden Seele in den Körper betrifft, so nimmt Macrobius mit den Neuplatonikern[4] die Freiheit dieses Schrittes an; er sagt nämlich, daß die Seele ‚ipsa ad haec terrena corpora deducitur‘[5]. Daß auf der andern Seite die Hinneigung der Seele zum Sinnlichen in ihrer Natur begründet ist und so die Annahme der Freiheit der Seele gefährdet erscheint, kümmert den unkritischen Geist unseres Autors nicht. Das kann uns aber kaum wundernehmen, da in diesem Punkte selbst bei Plotin[6] keine recht einheitliche Anschauung zu konstatieren ist.

Die Verbindung zwischen Leib und Seele ist nach Macrobius also zu denken: Das beiderseitige Bindeglied bildet ein gewisses

[1] *Aristoteles bei den Römern*, Leipzig 1834, 186.

[2] Bd. 1, S. 84 Anm. [3] S. 426 Anm.

[4] Vgl. *Enn.* IV 8, wo Plotin *περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς* handelt. Siehe Brandis, *Gesch. der Entwicklung der griech. Philos.* 2. Hälfte, S. 357f. 366f. Auch Porphyr spricht wiederholt (z. B. *Sent.* 3; 7; 27) den Gedanken aus, daß nur in der Hinneigung des Willens, wie im wesentlichen schon Plotin gelehrt hatte, das Sein des Unkörperlichen im Körperlichen und daher auch das Sein der Seele im Leibe besteht (vgl. Zeller III 2[4], 707).

[5] C. I 12, 16.

[6] So drängt sich z. B. *Enn.* IV 8, 4 u. 5 bei ihm die Notwendigkeit des Herabsinkens der Seele so sehr in den Vordergrund, daß an eine Freiheit der Seele kaum mehr gedacht werden kann; zugleich aber stellt er das *ἑκούσιον* und *ἀναγκαῖον* so schroff nebeneinander, daß er sich geradezu ausdrückt: *οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις . . . τὸ ἑκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον*; vgl. II 9, 8 Schl., wo es heißt: „Was tadelt ihr die Welt, in die ihr freiwillig gekommen seid?“

Zahlenverhältnis; hört dieses auf, so löst sich auch die Verbindung zwischen Leib und Seele [1].

Das naturgemäße Verhältnis der Seele zum Leibe nun ergibt sich aus ihrem Wesen. Wir haben bereits oben (S. 35) gesehen, daß die Seele als das Prinzip der Bewegung und damit des Lebens auch der bewegungs- und leblosen Körperwelt Leben und Bewegung verleiht. Mag die Seele auch selbst das Werk einer noch höheren Ursache sein und nur in abgeleiteter Weise als tätiges Prinzip auftreten, so ist sie doch der Grund aller Bewegung und Gestaltung in der Natur; sie ist die bewegende Kraft, welche die einfachen Körper zusammenführt und zusammenhält: da nämlich jeder Körper seiner Natur nach auflösbar und vergänglich [2] ist, mußte an den Leib die Seele gefesselt werden [3], ohne die kein organisches Leben denkbar ist.

So erhält auch der Leib des Menschen sein Leben nur durch die ihm innewohnende Seele [4], und er zerfällt, sobald die Seele ihn verläßt [5]. Das naturgemäße Verhältnis des Leibes zur Seele ist demnach ein Hörigkeitsverhältnis; die Seele soll sich während ihres irdischen Daseins des Körpers gleichsam nur bedienen [6], nicht die Seele wird vom Leib, sondern der Leib von der Seele beherrscht [7]. Diese Herrschaft gebührt ihr, weil sie, wie oben gesagt [8], in ihrem Wesen mit der übersinnlichen Welt eigentümlich verwandt, von dem Körperlichen aber spezifisch verschieden ist. Die Seele ist in ihrem Dasein so unabhängig vom Körper, daß

[1] C. I 13, 11.

[2] S. VII 12, 3. Vgl. *Enn.* IV 7, 8 Schl.: *πᾶν τὸ σωματικὸν εἶναι λέγοιτ' ἂν γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν . . .*

[3] C I 11, 3: ut constet animal, necesse est, ut in corpore anima vinciatur. Porph., *Sent.* 8: *ἔδησε μὲν φύσις σῶμα ἐν ψυχῇ, ψυχὴ δὲ ἑαυτὴν ἐν σώματι.* Vgl. Plot., *Enn.* IV 4, 22.

[4] S. VII 9, 17. Vgl. Porph., *Sent.* 31: *ὅτι πανταχοῦ οὖσα [ἡ ψυχή] τοῦ σωματός ἐστιν οὐδαμοῦ.* *Ebd.* sagt er auch, daß die Seele *αἰτία σώματος* ist.

[5] C. II 12, 10. S. VII 12, 3.

[6] C I 9, 1: corpore utitur [anima]; u. ö. Vgl. Arist., *De an.* I 3, 407 b 25; II 4, 415 b 18; Stob., *Ecl.* I 884 (aus Jambl., *Περὶ ψυχῆς*); Plotin, *Enn.* I 1, 3: *χρωμένη μὲν οὖν σώματι* ... (hier ist das Bild vom Werkzeug näher ausgeführt); IV 3, 22.

[7] C. II 12, 10.

[8] Siehe S. 35. Vgl. dazu Plot., *Enn.* IV 7, 10.

sie ohne ihn existiert (Präexistenz) und dereinst wieder ohne ihn zu existieren bestimmt ist. Nichtsdestoweniger wird die Seele durch die Verbindung mit dem ihr so fremdartigen Leib nachteilig beeinfluß. Ehedem makellos und glücklich, wird sie durch die Vereinigung mit dem Körper befleckt, ist sinnlichen Lockungen ausgesetzt [1] und wird in ihrem geistigen Aufschwung gehindert. So ist der Leib gleichsam ein Übel, an das die Seele durch die Notwendigkeit gekettet ist [2].

Macrobius gebraucht daher oftmals [3] die schon bei den Pythagoreern [4] verbreitete, von Platon [5] und seinen Nachfolgern, den Neuplatonikern [6], viel angewandte Bezeichnung des Leibes als Fessel, Kerker, Grab der Seele. Von den Banden dieses Leibes möglichst schnell wieder frei zu werden, das ist die sittliche Aufgabe des Menschen, deren Erörterung in das Bereich der Ethik fällt. Bei dieser starken Betonung des seelischen Prinzips mag es nicht auffallen, daß unser Autor im Anschluß an

[1] C. I 11, 11; II 17, 14.

[2] Vgl. Plot., *Enn.* IV 8, 5, wo es heißt, daß der Aufenthalt der Seele im Körper ein Verweilen im Übel ist.

[3] C. I 11, 3; 13, 9; 10, 9. C. II 17, 12 nennt Macrobius den Leib eine ‚aliena sarcina'.

[4] Dem Philolaos legen Clemens Alex. (*Strom.* III 433) und Theodoret (*Gr. aff. cur.* V 14) den Satz bei: „Es bezeugen aber die alten Theologen und Seher, daß zu einer Art Strafe die Seele mit dem Körper verbunden und wie in einem Grabmahl in ihm bestattet ist". Hier haben wir, die Echtheit des Fragmentes vorausgesetzt, das älteste Vorkommen des Wortspiels *σῶμα — σᾶμα*.

[5] Bekannt ist das platonische Wort: *ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν ἄνθρωποι* (*Phaedon* 62 B). *Kratylus* p. 400 C: *οἱ μὲν ἀμφὶ Ὀρφέα* glauben, daß die Seele den Leib *περίβολον ἔχει δεσμωτηρίου εἰκόνα*. Vgl. *Phaedon* 82 E, 91 E, 365 E; *Tim.* 81 E; *Phaedr.* 250 C; Cic., *Tusc.* I 30; *De senect.* 21. Anklänge an diese platonische Anschauung treten uns in starkem Maße bei den Stoikern, bes. Seneca, entgegen. Zeller III 1[4], 207. Darüber auch Kroll, *Die Lehre des Hermes Trismegistos* (*Beitr.* XII 2—4), Münster 1914, 208.

[6] Plotin bezeichnet den Leib als Grab, Höhle, Gefängnis der Seele (*Enn.* IV 8, 3 Anf.; vgl. IV 8, 4; 3, 12; II 9, 7). Auch Porphyr nennt den Leib Fessel und Gefängnis der Seele; vgl. *Sent.* 8; 29 und bes. 40, 6: *καὶ ὀρθῶς ἄρα εἴρηται, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ δεσμοῖς κατακλεισθέντες* ... Vgl. Procl. *in Tim.* 64 B. *De antro nymph.* c. 14 bedient er sich des Bildes vom Gewande (*καὶ χιτών γε τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ ὃ ἠμφίεσται*). Ebenso Jamblich, *Protrept.* c. 24 (Kießling 358).

Plotin[1], dessen Abhandlung „*Was ist das Tier, was ist der Mensch*“ er zitiert und zum Teil in wörtlicher Anlehnung wiedergibt, den Menschen als die Seele selbst bezeichnet, die einen Körper hat. Lebendes Wesen dagegen nennt er jeden beseelten Körper; ihm als Ganzem kommen auch die Affekte der Lust und Unlust, der Furcht und Begierde, des Mutes und des Schmerzes zu. Der wahre Mensch (verus homo)[2] ist nicht die äußere Hülle, sondern die Substanz, die, selbst unsterblich, dieser Hülle Leben und Bestand gibt. Der Mensch ist, wie die Welt ein Mensch im großen[3], eine Welt im kleinen (brevis mundus); in seiner Seele repräsentiert er die ganze geistige Welt: wie Gott das Weltall regiert und lenkt, übt sie die Herrschaft über den ganzen Körper aus. Dieser aber ist wie die gesamte materielle Welt aus den vier Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft gebildet und schließt deren Qualitäten kalt, trocken, warm, feucht in sich[4].

[1] C. II 12, 8ff.:

Plotinus quaerit, cuius sint in nobis voluptates maerores metusque ac desideria et animositas vel dolores, postremo cogitationes et intellectus, utrum merae animae an vero animae utentis corpore, et post multa . . . hoc postremo pronuntiat animal esse corpus animatum . . .

. . . Has ergo omnes quas praediximus passiones assignat animali, verum autem hominem ipsam animam esse testatur. Zum folgenden Satz vgl. *Enn.* I 1, 12.

Enn. I, 1:

Ἡδοναὶ καὶ λῦπαι φόβοι τε καὶ θάρρη ἐπιθυμίαι τε καὶ ἀποστροφαὶ καὶ τὸ ἀλγεῖν τίνος ἂν εἶεν· ἢ γὰρ ψυχῆς, ἢ χρωμένης ψυχῆς σώματι, . . . καὶ οὖν καὶ διάνοια καὶ δόξα ζητητέα, . . . καὶ τὰς νοήσεις δὲ θεωρητέον πῶς καὶ τίνος . . .

I 1, 10: *θηρίον δὲ ζωωθὲν τὸ σῶμα· ὁ δ' ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος ὁ καθαρὸς τούτου τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει, αἳ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἵδρυνται, χωριζομένῃ δὲ καὶ χωριστῇ ἔτι ἐνταῦθα οὔσῃ.*

[2] Vgl. außerdem: *Enn.* IV 7, 1: *ἡ ψυχὴ αὐτός*, und *So.* VIII 2: nec enim tu is es, quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura, quae digito demonstrari potest.

[3] C. II 12, 11. Vgl. Plot., *Enn.* IV 4, 11 Anf.: „Die Ordnung und Regierung der Welt ist wie die eines lebendigen Organismus.“

[4] C. I 6, 36 59. S. VII 5, 17 21; 13, 2. Vgl. Plot., *Enn.* V 9, 3, wo es heißt, daß man alle Gebilde der Natur auflösen kann *οἷον εἰς ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ τὸ σῶμα εἰς τὰ τέσσαρα*. Die gegenseitige Verbindung der Elemente ist nach Macrobius (C. I 6, 24ff.) dadurch gegeben, daß zwei Gegensätze durch zwei übereinstimmende Mitteldinge leicht ausgeglichen werden. Die Elemente haben nämlich je zwei Eigenschaften: Die Erde ist trocken und kalt, das Wasser kalt und feucht, die Luft warm und feucht, das Feuer warm und trocken. Durch diese gemeinsamen Eigenschaften verbinden sich die Elemente trotz ihrer Gegensätze zur Harmonie untereinander. Dasselbe bei Arist.,

Der Gedanke vom Mikrokosmus des Menschen, den Macrobius hier ausspricht, läßt sich durch die ganze alte Philosophie von den frühesten Anfängen an verfolgen. Schon bei Anaximenes[1], vermutlich auch bei Heraklit[2], tauchen Anklänge daran auf; der Sache nach finden wir ihn bei Plato[3], der den Menschen als ein aus Leib und Seele bestehendes Wesen ein Abbild des großen Weltganzen und seiner ewigen Gesetze nennt. Aristoteles setzt in seiner *Physik*[4] den Mikrokosmus ausdrücklich dem Makrokosmus gegenüber. Jedoch der häufige Gebrauch dieses Bildes ist erst seit der Stoa[5] nachzuweisen; besonders Posidonius[6] scheint hier nicht ohne Einfluß gewesen zu sein. Galen[7], Philo[8] und andere bedienen sich des Terminus. Durch den Neuplatonismus[9], vor allem

De gener. et corr. II 3, 330 b 1: *τὸ μὲν γὰρ πῦρ θερμὸν καὶ ξηρόν, ὁ δ' ἀὴρ θερμὸν καὶ ὑγρόν, τὸ δ' ὕδωρ ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν, ἡ δὲ γῆ ψυχρὸν καὶ ξηρόν.* Vgl. Plut., *De an. procr.* 25; Plot., *Enn.* II 1, 6.

[1] Aëtii *Plac.* I 3, 6 (Diels 278, 12). Vgl. Baeumker, *Materie* 15.

[2] Vgl. Windelband, *Lehrb.* 155. [3] *Tim.* p. 27 f. 44—47. *Phileb.* 30.

[4] VIII 2, 252 b 24—27. Siehe auch Zeller II 2[3], 481 A. 1, 448 A. 1.

[5] Vgl. Stein, *Psychol.* I 206: „Wollte man z. B. schon bei Heraklit den Mikrokosmus auffinden (Schuster, Siebeck), so können wir dies nicht eher gelten lassen, als der unerläßliche Nachweis erbracht ist, daß Heraklit mit bewußter Absichtlichkeit auf den Mikrokosmus angespielt hat . . . Bei Aristoteles hat man es bereits mit einem deutlichen Hinweis auf den Mikrokosmus zu tun. Ja man wird nicht fehl gehen, wenn man selbst diesen Terminus auf den Stagiriten zurückführt [vgl. die Stelle in A. 4], wenn auch der Begriff älter sein mag. . . . Aber bei Aristoteles wird nicht der menschliche Körper vorzugsweise mit dem Weltkörper verglichen, sondern die menschliche Natur mit der Natur des Kosmos. Die stoische Psychologie schuf erst für den Mikrokosmus eine breite und feste Unterlage. . . . Der Gedanke liegt demnach nicht fern, daß für die in der Folgezeit, namentlich bei Philo auftretenden Systeme des Mikrokosmus weniger Aristoteles, als vielmehr die Stoa vorbildlich waren." Weitere Literaturverweise bei Kroll, *Herm. Trism. a. a. O.* 232, 2.

[6] Diogenes Laertes (VII 138) führt als seine Lehre an: *τὸν κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν . . . εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς.* Diese Stelle klingt deutlich an Macr. C. II 12, 10f. an.

[7] Galen, *De usu part.* III 10, p. 362 B: *τὸ ζῷον οἷον μικρόν, τίνα εἶναί φασιν ἄνδρες παλαιοὶ περὶ φύσιν ἱκανοί.*

[8] Vgl. Stein 207 Anm. 441; Zeller III 2[4], 445: „Der Mensch steht auf der Grenzscheide der sterblichen und unsterblichen Natur, er sei eine Welt im kleinen (*βραχὺς κόσμος*)."

[9] Vgl. Eucken, *Gesch. der phil. Terminologie im Umriß*, Lpz. 1879 S., 35: „Was Plotin und die Neuplatoniker an neuen Termini geschaffen oder an dem Überkommenen sichtlich geändert, das ließe sich in Kurzem berichten. Von Ausdrücken, die von hier in den allgemeinen Sprachgebrauch eingingen, führe ich z. B. *μικροκόσμος* an, dessen Ursprung ich freilich nicht bestimmt

durch Plotin und Porphyr, ist der Ausdruck in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen.

3. Ursprung der Seele.

Es ist uns bereits bekannt, daß Macrobius in der Seele eine vom Körper verschiedene Substanz erblickt. Nunmehr ist zu untersuchen, woher sie nach ihm ihren Ursprung leitet. Damit verbindet sich bei ihm zugleich die Frage, was man unter Leben und Tod zu verstehen hat. Das Ganze wird mit großem kosmologischem Apparat entwickelt.

Das Verweilen der Seele hier auf Erden gleicht der Sonne [1], die uns ihre Strahlen bald sendet, bald vorenthält. Wie diese, so stammt auch die Seele nicht aus dieser Welt, ihr Ursprung ist im Himmel; auf Erden hält sie sich gleichsam nur als Gast eine Zeitlang auf. Solange die Seele von keiner Sehnsucht nach einem irdischen Körper ergriffen ist, dient ihr der Sternenhimmel als Wohnsitz; dort führt sie ein glückliches Leben [2]. Daher identifiziert Macrobius das Leben der Seele mit ‚esse cum superis' [3]. Überläßt sie sich aber einem geheimen Sehnen nach einem Erdenleib, so gleitet sie, beschwert von dem sinnlichen Gedanken, aus jenen

---

nachweisen kann." Plotin, *Enn.* III 4, 3: *ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὖ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε* [*τῷ χείρονι*], *τοῖς δὲ ἄνω τῷ νοητῷ* (vgl. *Enn.* III 9, 2). Porphyr: *ἄλλοι γε μὴν μικρὸν διάκοσμον καλῶς εἰρῆσθαι φάμενοι τὸν ἄνθρωπον* (Stob., *Floril.* c. XXI 27, ed. Hense I 580). Ebenso Proclus *in Tim.* 348 A: *δεῖ δὲ ὡς τὸν ὅλον κόσμον, οὕτω καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπισκέψασθαι τελείως, διότι καὶ μικρός ἐστι καὶ οὗτος κόσμος· ἔχει γὰρ καὶ νοῦν καὶ λόγον καὶ θεῖον σῶμα καὶ θνητόν, ὥσπερ τὸ πᾶν, καὶ διῄρηται ἀνὰ λόγον τῷ παντί.*

[1] C. I 21, 34: non ita accipiendum est animos hic esse, ut hic nasci putentur, sed sicut solem in terris esse dicere solemus, cuius radius advenit et recedit, ita animorum origo caelestis est, sed lege temporalis hospitalitatis hic exulat. Ganz dasselbe Bild gebraucht Plotin, *Enn.* IV 8, 4 Anf.: . . . *οἷάπερ φῶς ἐξηρτημένον μὲν κατὰ τὰ ἄνω ἡλίου, τῷ δὲ μετ' αὐτὸ οὐ φθονοῦν τῆς χορηγίας* (vgl. *ebd.* 3, 12).

[2] C. I 9, 10: Animis enim necdum desiderio corporis inretitis siderea pars mundi praestat habitaculum. Vgl. I 9, 1; 12, 1; 21, 34; S. VII 9, 12. Plot., *Enn.* III 4, 6: *αἱ μὲν οὖν ἐν αἰσθητῷ, ἢ ἐν ἡλίῳ ἢ ἐν ἄλλῳ τῶν πλανωμένων, αἱ δ' ἐν τῇ ἀπλανεῖ ἑκάστη* (vgl. IV 3, 15 17; 8, 4). Auch nach Porphyr hält sich die Seele vor ihrem Eintritt in die Körperwelt im Fixsternhimmel auf (*Sent.* 29 [32]; Stob. *Ecl.* II 388). Vgl. Zeller III 2[4], 714.

[3] C. I 10, 7.

oberen Regionen allmählich hinab in diese irdische, sublunarische Welt [1], und ihr glücklicher Zustand nimmt ein Ende, ihr ferneres Leben gleicht dem Tode. In dieser Hinsicht definiert unser Philosoph den Tod der Seele als ein ‚ad inferos meare'. Eine klare Vorstellung von dem Leben und dem Tode der Seele glaubt nun Macrobius seinen Lesern am besten dadurch vermitteln zu können, daß er über die verschiedenen Ansichten, die über ‚inferi' existierten, ausführlich referiert. Hieran reiht er dann eine Beschreibung [2] des Weges, den die Seelen beim Hinabsteigen vom Fixsternhimmel nehmen [3]. Er hebt an mit dem Berichte, daß man zur Zeit, wo die Naturforschung noch in den Anfangsgründen steckte, die Unterwelt im Körper selbst versinnbildlicht gesehen; in ihm seufze die Seele wie in einem dumpfen Kerker. Den Leib habe man ‚animae sepulcrum, Ditis concava, inferi' genannt. Mit dem Lethestrom sei der Irrtum der Seele gemeint, die ihres erhabenen Ursprungs vergessen; der Phlegethon symbolisiere den Brand des Zornes und der Begierden, der Acheron den beißenden Schmerz der Reue über sündhafte Worte und Handlungen, der Cocytus jegliche Trauer und Weheklagen, der Styx endlich den Strudel des Hasses und der Abscheu, in den der Menschengeist so oft untertaucht [4].

In derselben Weise wurden die Mythen über die Strafen im Hades [5] gedeutet. Unter dem Geier, der die immer wieder nachwachsende Leber des Prometheus zerfleischte, verstand man nichts anderes als das böse Gewissen, das jeden Menschen bei einem Vergehen erbarmungslos peinigt. Die Qualen des Tantalus versinnbildlichten die, welche in immer steigender Sucht nach mehr Besitz den bereits erworbenen nicht zu genießen wüßten und in-

[1] C. I 9, 10; 11, 11. [2] C. I 10, 7 bis Schl. u. 11. [3] C. I 12.

[4] Über die vier Ströme in der Unterwelt hat auch Porphyr in seiner Schrift *Περὶ Στυγός* gehandelt. In dem uns durch Stobäus (*Ecl.* I 1006 f.) erhaltenen Teil berichtet er u. a., in welcher Weise Apollodor in seiner Schrift ‚Über den Hades' die Namen dieser Flüsse erklärt: der Acheron heiße so *διὰ τὰ ἄχη . . .*; der Styx *ἀπὸ τοῦ στυγνάζειν τοῖς πένθεσι καὶ στύγεσθαι τὰ ἐν Ἅιδου. Κωκυτὸν δὲ ποταμὸν ἀνέπλασαν ἀπὸ τοῦ κωκύειν, ὅς ἐστι Στυγὸς καὶ στυγνάσεως ἀπορρώξ. Πυριφλεγέθων εἴρηται ἀπὸ τοῦ πυρὶ φλέγεσθαι τοὺς τελευτῶντας.*

[5] Ähnliches bei Porphyr, der die im Hades Befindlichen durch die Einbildungen, die aus der Erinnerung an ihre Verbrechen entstehen, bestraft werden läßt. Vgl. Stob., *Ecl.* I 1022.

mitten ihres Überflusses darbten. Ixion, an die Speichen des sich beständig drehenden Rades gefesselt, sei das Abbild derer, die blindlings und ohne Überlegung handelten und nirgends Charakterfestigkeit zeigten, ein Spielball ihrer Laune und des blinden Zufalls. Der ungeheure Felsblock, den Sisyphus vergebens den hohen Berg hinanwälzt, charakterisiere solche, die mit mühevollen Versuchen ihr Leben nutzlos hinbringen. Jener endlich, über dessen Haupt ein Felsblock schwebt und jeden Augenblick ihn zu zermalmen droht, symbolisiere den Tyrannen auf der Spitze seiner Macht, der, ein Gegenstand des Hasses bei seinen Untertanen, stets das verdiente Schicksal vor Augen hat[1].

Daß diese allegorisierenden Erklärungen der Theologen nicht grundlos seien, erhärtet dann unser Autor im Anschluß an das letzte Beispiel durch die bekannte Erzählung von dem Tyrannen Dionysius von Syrakus[2], der seinem Freunde das Glück eines Tyrannen dadurch demonstrierte, daß er während des Mahles ein blankes Schwert über dessen Haupte an einem dünnen Faden befestigen ließ.

Diesen Darlegungen der älteren Anschauung schließt unser Kompilator die Ansichten der Anhänger des Pythagoras und Plato an[3]. Diese hätten einen zweifachen Tod unterschieden: einen animalischen oder natürlichen und einen seelischen. Der natürliche Tod tritt ein, wenn die Seele den Körper verläßt, der seelische dagegen, wenn sich die Seele im Körper zu dessen Belebung verbreitet[4]. Daher heiße der Körper auch das Grab der Seele.

Auf die Lehre der Pythagoreer geht Macrobius nicht weiter

[1] Wir sehen, daß Macrobius die beiden Sagen, die über Tantalus existieren, verwendet; das konnte er um so mehr, da er die Namen der einzelnen nicht beisetzt. Da kein Zweifel sein kann, wen er bei der Schilderung der Qualen im Auge hatte, so wurden die Namen zur besseren Übersicht beigefügt.

[2] Vgl. Plut., *Dion.* 9; Cic., *Tusc.* V 20; *De off.* II 7.

[3] C. I 11. Die pythagoreische und platonische Philosophie nennt Macrobius ‚veri sollicitior inquisitor philosophiae cultus'.

[4] C. I 11. Derselbe Gedanke auch bei Plotin, *Enn.* I 8, 13 Schl. Aus dieser Unterscheidung eines zweifachen Todes heraus sei es auch zu verstehen, sagt Macrobius im Anschluß daran, daß dem Totengott bald das Epitheton ‚Dis' bald ‚inmitis' beigelegt werde; durch den animalischen Tod gelange nämlich die Seele zum wahren Reichtum, zu ihrer eigentlichen Freiheit, durch den andern aber, der allgemein fälschlich als Leben gelte, werde die Seele aus dem Sitz der Unsterblichkeit hinabgedrängt in das Dunkel des Todes.

ein, sondern referiert sogleich über die der Platoniker. Hier hält er drei verschiedene Gruppen auseinander.

Die erste Gruppe scheidet in Anlehnung an Aristoteles die Welt in zwei Hälften: eine aktive, selbst unveränderliche, aber alle Veränderung verursachende, und eine passive, dem Wechsel und der Wandelbarkeit unterworfene. Jene reicht vom Fixsternhimmel (ἀπλανής) bis zum Monde, diese vom Monde bis zur Erde. Solange die Seele sich nun in dem supralunarischen Teile aufhält, ist sie im Besitze des Lebens; steigt sie aber in den sublunarischen hernieder, so geht sie in das Reich des Todes ein, weshalb diese erste Klasse der Platoniker die Strecke zwischen Mond und Erde ‚inferi‘ nannten. Der Mond[1] selbst bildet die Grenzscheide zwischen Leben und Tod; von ihm abwärts beginnt die Natur des Hinfälligen und Vergänglichen.

Die zweite Gruppe teilt, wie es scheint, im Anschluß an Pythagoras[2], das All in drei übereinander gelagerte Schichten,

[1] Im Anschluß hieran bemerkt Macrobius (C. I 11, 7), die Physiker hätten den Mond auch ätherische Erde genannt, doch wolle er an dieser Stelle die Gründe dafür nicht näher entwickeln. C. I 19, 10 nun nennt er uns einen Grund für diese Bezeichnung: ‚quia totius mundi ima pars terra est, aetheris autem ima pars luna est, lunam quoque terram, sed aetheriam vocaverunt‘. Vgl. dazu Procl. *in Tim.* 292 B und 45 D: *ὁ δέ γε φιλόσοφος Πορφύριος ἐξηγούμενος . . . γῆν δὲ τὴν σεληνιακὴν σφαῖραν· ταύτην γὰρ αἰθερίαν γῆν καλεῖσθαι παρ᾽ Αἰγυπτίοις.* Auch kommt Macrobius an der obigen Stelle darauf zu sprechen, daß das Ab- und Zunehmen der vergänglichen Körper mit dem Monde verknüpft sei. Für diese Erscheinung, welche die griechische Paradoxographie mancherlei Gegenständen zuschrieb, sammelte Rohde in seinem *Griech. Roman* S. 245, 1 zahlreiche Beispiele aus griechischen und lateinischen Autoren. Porphyr (*De antro nymph.* 18) nennt den Mond *γενέσεως προστάτιδα.* Die Mittelstellung des Mondes und seine Macht über Werden und Vergehen der Dinge bespricht in historischem Zusammenhange auch Kroll, *Herm. Trism. a. a. O.* 108 f.

[2] Bei Procl. *in Tim.* 154 A heißt es: *Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι ἔλεγον ἐν τῷ οὐρανῷ θεωρεῖσθαι τὰ στοιχεῖα διχῶς, ἄλλως μὲν πρὸ ἡλίου ἄλλως δὲ μετὰ ἥλιον.* Das Folgende stimmt wörtlich mit Macrobius C. I 11, 8 überein:

Macr.	Procl.
. . . ut sit luna pro terra, aqua sit sphaera Mercurii, aer Veneris, ignis in sole, tertius vero elementorum ordo ita ad nos conversus habeatur, ut terram ultimam faciat . . . igitur sphaera Martia ignis habeatur, aer Jovis, Saturni aqua, terra vero ἀπλανής, in qua Elysios esse campos . . .	*ἡ μὲν γὰρ αἰθερία ἡ σελήνη, ὕδωρ δέ φασιν, αἰθέριον ὁ Ἑρμῆς, ἀὴρ δὲ ἡ Ἀφροδίτη, πῦρ δὲ ὁ Ἥλιος. πάλιν ὁ μὲν Ἄρης πῦρ οὐράνιον, ὁ δὲ Ζεὺς ἀὴρ οὐράνιος, ὁ δὲ Κρόνος ὕδωρ οὐράνιον, ἡ δὲ ἀπλανὴς οὐρανία γῆ.*

von denen jede aus den vier Elementen Erde, Wasser, Luft, Feuer besteht. Die erste Schicht ist unter dem Monde zu denken, die zweite und dritte im Himmel; hier wiederholt sich die Mischung der Elemente in weit reinerer Form als auf Erden, und zwar ist in der dritten ihre Reihenfolge umgekehrt, so daß die Erde siderisch den achten Kreis des Himmels einnimmt, den *ἀπλανής*. Dort befinden sich die elysischen Gefilde, die den Aufenthaltsort der reinen Seelen bilden. Wenn nun die Seelen in die Körperwelt eingehen, so erleiden sie beim Herabsteigen ‚per tres elementorum ordines‘ einen dreifachen Tod.

Die dritte Gruppe endlich scheidet wie die erste die Welt in zwei Hälften, jedoch mit andern Grenzen. Die erste Hälfte umfaßt den Fixsternhimmel, die zweite besteht aus den sieben Planeten und der Erde.

Den Vertretern dieser Ansicht schließt sich auch Macrobius an; er nennt nämlich diese philosophische Lehre die vernünftigere, was uns nicht wundernehmen darf, da es die Doktrin Plotins und Porphyrs ist. Danach wohnen, wie wir bereits wissen, die von jeder sinnlichen Befleckung reinen Seelen im Fixsternhimmel[1]. Von da gleiten sie dann hernieder in die Erdenwelt. Aus der Substanz der einzelnen Sphären umkleiden sie sich mit einem ätherischen Lichtleib[2], vermittels dessen sie in den irdischen Körper eingehen, eine Lehre, die speziell dem Porphyr[3] eigentümlich ist und auch bei seinem Schüler Jamblich[4], sowie bei Hierokles[5], Syrian[6], Proclus[7] wiederkehrt. Daher habe die Seele, bis sie

[1] Vgl. S. 44.

[2] C. I 11, 12: in quaedam siderei corporis incrementa turgescit [anima]; *ebd.*: in singulis sphaeris . . . aetheria obvolutione vestitur.

[3] Porph., *Sent.* 29 (32): *ἐξελθούσῃ γὰρ αὐτῇ [ψυχῇ] τοῦ στερεοῦ σώματος τὸ πνεῦμα συνομαρτεῖ, ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο*; *De antro nymph.* 25: *ψυχαῖς δ᾽ εἰς γένεσιν ἰούσαις καὶ ἀπὸ γενέσεως χωριζομέναις εἰκότως ἔταξαν ἀνέμους διὰ τὸ ἐφέλκεσθαι καὶ αὐτὰς πνεῦμα.* Vgl. *ebd.* 11; Procl. *in Tim.* 311 A.

[4] Procl. *in Tim.* 311 B, 321 A., 324 D.

[5] Hierocles *in carm. aur.* c. 26 27, bei Mullach, *Fragm. phil. Graec.* I 478 f. 483.

[6] Syrian *in Met.* XIII 881 a 36 bis b 13.

[7] Procl., *Instit. theol.* c. 209 (Plotinausgabe von Creuzer u. Moser S. CXVI); Procl. *in Tim.* 164 D, 311 B, 321 B. Vgl. Zeller III 2[4], 876.

die Daseinsform erreicht, die wir Leben nennen, so vielfachen Tod auszustehen, als sie Sphären durchzieht.

Was die darauffolgende Beschreibung[1] des Weges anlangt, den die Seelen bei ihrem Herabsteigen und bei der Rückkehr nehmen, so ist in ihrem ersten Teil eine wörtliche Anlehnung an Porphyr nicht zu verkennen, wie sich aus einer Vergleichung mit dessen Schrift *De antro nymph.* c. 22 und 28 ergibt[2].

Die Treppe für den Auf- und Abstieg[3] der Seelen bildet die Milchstraße, die den Zodiacus an den Sternbildern des Krebses und des Steinbocks schneidet. Durch das Sternbild des Krebses gleiten die Seelen in das Reich des Werdens hinab, weshalb es auch Menschenpforte genannt werde; durch das des Steinbocks

[1] C. I 12.

[2] C. I 12, 1 ff.:

Zodiacum ita lacteus circulus . . . complectitur, ut eum, qua duo tropica signa Capricornus et Cancer feruntur, intersecet. Has solis portas physici vocaverunt [vgl. S. I 17, 63], quia in utraque obviante solstitio ulterius solis inhibetur accessio, et fit ei regressus ad zonae viam, cuius terminos nunquam relinquit. Per has portas animae de coelo in terras meare et de terris in caelum remeare creduntur. Ideo hominum una, altera deorum vocatur: hominum Cancer, quia per hunc in inferiora descensus est, Capricornus deorum, quia per illum animae in propriae immortalitatis sedem et in deorum numerum revertuntur. Et hoc est, quod Homeri divina prudentia in antri Ithacesii descriptione significat. (Damit verrät Macrobius seine porphyrianische Quelle.)

Hinc et Pythagoras putat a lacteo circulo deorsum incipere Ditis imperium . . . Ideo primam nascentibus offerri ait lactis alimoniam, quia primus eis motus a lacteo incipit in corpora terrena labentibus.

Porph., *De antro nymph.*:

c. 28: *λέγει [Ὅμηρος] δέ που καὶ ἡλίου πύλας, σημαίνων καρκίνον τε καὶ αἰγόκερων. ἄχρι γὰρ τούτων πρόεισιν ἀπὸ βορείου ἀνέμου εἰς τὰ νότια κατιὼν κἀκεῖθεν ἐπανιὼν εἰς τὰ βόρεια. αἰγόκερως δὲ καὶ καρκίνος περὶ τὸν γαλαξίαν τὰ πέρατα αὐτοῦ εἰληχότες, καρκίνος μὲν τὰ βόρεια, αἰγόκερως δὲ τὰ νότια.*

c. 22: *Τούτων [στομίων] δὲ καρκίνον μὲν εἶναι δι' οὗ κατίασιν αἱ ψυχαί, αἰγόκερων δὲ δι' οὗ ἀνίασιν. ἀλλὰ καρκίνος μὲν βόρειος καὶ καταβατικός, αἰγόκερως δὲ νότιος καὶ ἀναβατικός. ἔστι δὲ τὰ μὲν βόρεια ψυχῶν εἰς γένεσιν κατιουσῶν, καὶ ὀρθῶς τοῦ ἄντρου αἱ πρὸς βορρᾶν πύλαι καταβαταὶ ἀνθρώποις, τὰ δὲ νότια οὐ θεῶν, ἀλλὰ τῶν εἰς θεοὺς ἀνιουσῶν. διὰ τὴν αὐτὴν δ' αἰτίαν οὐ θεῶν ἔφη ὁδός, ἀλλ' ἀθανάτων, ὃ κοινὸν καὶ ἐπὶ ψυχῶν ἢ οὐσῶν καθ' αὑτὸ ἢ τῇ οὐσίᾳ ἀθανάτων.*

c. 28: *δῆμος δὲ ὀνείρων κατὰ Πυθαγόραν αἱ ψυχαί, ἃς συνάγεσθαί φησιν εἰς τὸν γαλαξίαν τὸν οὕτω προσαγορευόμενον ἀπὸ τῶν γάλακτι τρεφομένων, ὅταν εἰς γένεσιν πέσωσιν.*

[3] Über die weit verbreitete Vorstellung von der *ἄνοδος* und *κάθοδος* der Seelen handelt J. Kroll, *Herm. Trism. a. a. O.* S. 294—300 und weist S. 299, 4 auch auf die macrobianische Beschreibung der Reise der Seelen vom Himmel zur Erde hin.

aber kehren sie zu den Göttern zurück; es heiße daher auch Götterpforte. Deswegen habe schon Pythagoras geglaubt, unterhalb der Milchstraße beginne das Reich des Pluto; und damit die Seelen ihres Ursprungs nicht vergäßen, werde den Neugebornen als erste Nahrung Milch gereicht [1].

Sobald die Seele die Grenzscheide, wo Milchstraße und Tierkreis sich berühren, nämlich den Krebs, verlassen hat, schwindet auch ihre rundliche Form, die nur den Göttern zukommt [2]; sie nimmt — eine Vorstellung, die uns auch bei Plotin [3] begegnet — die längliche Gestalt eines Kegels an, so daß sie aus der Einheit, der Monas, in die Dyas, die Teilexistenz, übertritt. Und nun beginnt die Seele auch die Ordnungslosigkeit der Materie zu fühlen, was Plato im *Phaedon* [4] als ein Trunkensein und Taumeln der Seele bezeichnet habe [5]. Das Sinnbild dieser geheimnisvollen Berauschung sei der himmlische Krater, Bacchusbecher genannt, der sich zwischen dem Krebs und dem Löwen befindet. Mit der Trunkenheit ergreift die Seelen zugleich Vergessenheit [6], die einen in höherem, die andern in geringerem Maße. Daß dem so ist, dafür erblickt unser Autor den Beweis in der großen Meinungsverschiedenheit, die auf Erden über die göttlichen Dinge herrscht.

[1] Diese Erzählung von dem Aufenthalt der Seelen auf der Milchstraße wird noch erwähnt bei Numenios, Jamblich und Julian (vgl. A. Schneider, *Die Psychol. Alberts d. Gr.:* Beitr. IV 6, 419, wo auch die Belegstellen angegeben sind). Die älteste für uns erreichbare Quelle dieser Vorstellung ist Heraclides Ponticus. Von ihm berichtet Jamblich (bei Stob., *Ecl.* I 906), daß er gelehrt habe, die Seelen verweilen vor ihrem Eintritt in den Körper *περὶ τὸν γαλαξίαν*. Wenn Porphyr und in Abhängigkeit von ihm Macrobius sowie Julian als den Vertreter dieser Ansicht den Pythagoras nennen, so geht das eben auf Heraclides zurück (vgl. Schneider *a. a. O.* 420; Rohde, *Psyche* II^{2} [1898] 94 A. 1).

[2] C. V 12, 5: anima descendens a tereti, quae sola forma divina est, in conum defluendo producitur; vgl. C. I 14, 9; S. VII 9, 17.

[3] *Enn.* IV 3, 15 Anf.: *ἴασι δὲ ἐκκύψασαι τοῦ νοητοῦ εἰς οὐρανὸν μὲν πρῶτον καὶ σῶμα ἐκεῖ προσλαβοῦσαι δι' αὐτοῦ ἤδη χωροῦσι καὶ ἐπὶ τὰ γεωδέστερα σώματα, εἰς ὅσον ἂν εἰς μῆκος ἐκταθῶσιν*; vgl. IV 4, 5 (*σχήματα σφαιροειδῆ*).

[4] p. 79 C.

[5] Im größeren historischen Zusammenhange wird diese Vorstellung von der *ἀγνωσία* als einer Trunkenheit behandelt von J. Kroll, *Die Lehre des Hermes Trismegistos* (*Beitr.* XII, 2—4), Münster 1914, 376—380, wo S. 379 auch des Macrobius gedacht wird.

[6] Vgl. Porph., *Sent.* 29, 2 (32), wo es heißt, daß den Seelen, wenn sie in die irdischen Körper hinabsinken, *ἄγνοια ἕπεται τοῦ ὄντος τελεία καὶ σκότωσις καὶ νηπιότης.*

Daher gebe es auf Erden nur ein ‚opinari‘ der Wahrheit. Wer nur wenig vom Lethetrank geschlürft hat, erinnert sich leichter an das im vorzeitlichen Leben Geschaute. Insofern sei alles Lernen nur ein Wiedererinnern [1]. Der Fluß Lethe bedeute nichts anderes als den verwirrenden Einfluß der Materie auf die Seele [2].

Beim Herniedergleiten aus dem *ἀπλανής* umkleiden sich die Seelen nicht nur mit einem pneumatischen Lichtleib, sondern erhalten auch von jeder der sieben Planetensphären ein bestimmtes Vermögen: im Saturn diskursive Denkkraft und theoretische Einsicht (ratiocinatio et intelligentia, quod *λογιστικόν* et *θεωρητικόν* vocant), im Jupiter die Fähigkeit des Handelns (vim agendi, quod *πρακτικόν* dicitur), im Mars den Zornmut (animositatis ardorem, quod *θυμικόν* nuncupatur), in der Sonne die Wahrnehmungs- und Einbildungskraft (sentiendi opinandique naturam, quod *αἰσθητικὸν καὶ φανταστικόν* appellant), in der Venus das sinnliche Begehren (desiderii motum, quod *ἐπιθυμητικόν* vocatur), die Fähigkeit, Empfindungen zum Ausdruck zu bringen und auszulegen, im Merkur (pronuntiandi et interpretandi, quae sentiat, quod *ἑρμηνευτικόν* dicitur), im Monde endlich das Fortpflanzungs- und das Wachstumsvermögen (*φυτικόν* id est naturam plantandi et augendi corpora) [3].

Im Anschluß an den letzteren Gedanken erwähnt Macrobius die in der *„Tierkunde“* des Aristoteles in ähnlicher Weise ausgesprochene Ansicht, daß der menschliche Körper, so wie der Mond der unterste in der Rangordnung der Himmelskörper ist, aber die oberste Grenze der irdischen Dunstregion bildet, gleichsam der

[1] Vgl. Plato, *Menon* 81 D E, wo alles Nachforschen und Erlernen nur als Erinnern erklärt wird. Vgl. *ebd.* 85 D; *Phaedon* 72 E f., 76 B; *Phaedr.* 249 C usw. Über die Anamnesis bei Plato vgl. Ernst Müller, *Die Anamnesis. Ein Beitrag zum Platonismus: Archiv für Gesch. der Philos.*, herausg. von Stein, B. 25, N. F. 18, Berlin 1912, S. 196—225.

[2] Vgl. Plot., *Enn.* IV 3, 26 Schl.: *μόνης δὲ οὔσης αὐτῆς ἀνάγκη τὴν τοῦ σώματος φύσιν κινουμένην καὶ ῥέουσαν λήθης αἰτίαν, ἀλλ᾽ οὐ μνήμης εἶναι· διὸ καὶ ὁ τῆς λήθης ποταμὸς οὕτως ἂν ὑπονοοῖτο.*

[3] Vgl. Procl. *in Tim.* 348 A: *λέγειν τινὲς εἰώθασιν, ὡς τὸ μὲν νοερὸν αὐτοῦ τῇ ἀπλανεῖ τέτακται ἀνὰ λόγον, τοῦ δὲ λόγου τὸ μὲν θεωρητικὸν τῷ Κρόνῳ, τὸ δὲ πολιτικὸν Διί, τοῦ δὲ ἀλόγου τὸ μὲν θυμοειδὲς Ἄρει, τὸ δὲ φωνητικὸν Ἑρμῇ, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν Ἀφροδίτῃ, τὸ δὲ αἰσθητικὸν Ἡλίῳ, τὸ δὲ φυτικὸν Σελήνῃ.* Zu den *τινές*, denen Proclus diese Ansicht zuteilt, gehört sicher auch Porphyr.

Bodensatz[1] der himmlischen Sphäre, dagegen die erste tierische Substanz ist; während der Himmel, die Gestirne und andere Elemente am Sitz der Seele und der Unsterblichkeit weilen, ist der Körper an die Stätte der Sterblichkeit gebannt. Insofern nun die Seele von dem Sitz des Lebens und der Unvergänglichkeit herabsteigt in das Reich des Sinnlichen und Vergänglichen, kann man von einem Tod der Seele sprechen; jedoch geht sie durch dieses zeitweilige Untertauchen im Erdhaften der Unsterblichkeit nicht verlustig[2].

4. Unsterblichkeit der Seele.

Auf das Problem von der Unsterblichkeit der Seele geht Macrobius im Anschluß an das letzte Kapitel des *Somnium Scipionis* ein, wo Cicero[3] fast Wort für Wort den *Phädrus* des Plato (245 C—246) übersetzt. Als Grundpfeiler, auf dem alle Beweise von der Immortalität der Seele ruhen, erkennt Macrobius mit Plato die Spontaneität der Seele. Bei der Unsterblichkeit ist zu unterscheiden, ob sie einer Substanz wesentlich zukommt, wie der Seele, oder durch ihre Beziehung zu einer andern Substanz, wie der Welt, deren Ewigkeit bedingt ist durch die Weltseele[4]. Auch das ‚semper moveri' läßt eine zweifache Erklärung zu. Entweder kann es gefaßt werden als ein ständiges Bewegtwerden einer Substanz seit dem Augenblicke ihres Entstehens oder als ein immerwährendes Sein und immerwährendes Bewegtsein. Von einer Bewegung der zweiten Ordnung sprechen wir bei der Seele.

Nach dieser erläuternden Bemerkung führt uns nun unser Philosoph die Syllogismen vor, in denen die verschiedenen Anhänger Platos die Unsterblichkeit der Seele erschlossen haben. Was geboten wird, ist nichts anderes als die in Syllogismen gebrachten Worte Platos.

[1] Vgl. Procl. *in Tim.* 154 C: *τὰ ὑπὸ γῆν, ἐν οἷς αἱ ὑποστάθμαι* [Bodensatz] *πάντων εἰσίν.*

[2] Diese ganze ziemlich ausgedehnte macrobianische Erörterung über den Ursprung der Seele (C. I c. 10—12) darf wohl ohne Bedenken Porphyr zugeschrieben werden; denn neben einigen wörtlich auf ihn zurückgeführten Teilen konnten stets Spuren porphyrianischer und plotinischer Philosophie nachgewiesen werden.

[3] Ob Cicero dem Plato selbst diese Stelle verdankt, ist fraglich. Kroll, *Herm. Trism. a. a. O.* 198 meint, er habe sie bei Posidonius vorgefunden.

[4] Plotinischer Gedanke (*Enn.* II 1, 3—4); vgl. oben S. 33.

Die erste Richtung bedient sich folgender zwei Schlüsse:

a) Die Seele bewegt sich aus sich selbst.
Was sich aus sich selbst bewegt, ist immerbewegt.
Also ist die Seele immerbewegt [1].

b) Beim zweiten Syllogismus dient der Schlußsatz des ersten als Obersatz:
Die Seele ist immerbewegt.
Was immerbewegt ist, ist unsterblich.
Also ist die Seele unsterblich [2].

Eine andre Gruppe schließt in den drei Syllogismen [3]:

a) Die Seele bewegt sich durch sich selbst.
Was sich durch sich selbst bewegt, ist Prinzip der Bewegung.
Also ist die Seele Prinzip der Bewegung.

b) Die Seele ist Prinzip der Bewegung.
Was Prinzip der Bewegung ist, ist unentstanden.
Also ist die Seele unentstanden.

c) Die Seele ist unentstanden.
Was unentstanden ist, ist unsterblich.
Also ist die Seele unsterblich.

Eine dritte Klasse endlich wendet einen Kettenschluß an (unius syllogismi compendium):

„Die Seele wird durch sich selbst bewegt; was durch sich selbst bewegt wird, ist Prinzip der Bewegung; was Prinzip der Bewegung ist, ist nicht entstanden; was nicht entstanden ist, ist unsterblich: also ist die Seele unsterblich.“

Alle diese Schlußfolgerungen, fügt unser Autor hinzu, be-

[1] *ἡ δυναμένη αὐτὴ αὑτὴν κινεῖν κίνησις* (scil. *ἡ ψυχή*) (*Phaedr.* 246. *Leg.* 896 A)
τὸ αὐτὸ κινοῦν . . . οὔποτε λήγει κινούμενον (*Phaedr.* 245 C)
ergo: *ἡ ψυχὴ — ἀεικίνητος* (vgl. Plut., *Plac. phil.* IV c. 2 p. 899 B; Stob., *Ecl.* I 41, 812 u. 806).

[2] *ἡ ψυχὴ — ἀεικίνητος*
τὸ . . . ἀεικίνητον ἀθάνατον (*Phaedr.* 245 C. Cic., *Tusc.* I. 23 § 53)
πᾶσα ψυχὴ . . . ἀθάνατος (*Phaedr.* 245 C. *Phaedon* 105 E).

[3] In gleicher Weise wie die beiden Syllogismen der ersten Richtung lassen sich die drei Syllogismen dieser zweiten Gruppe aus Platos *Phaedrus* 245 C D: 246 A zusammensetzen.

sitzen jedoch nur in den Augen derer Überzeugungskraft, welche die Voraussetzung von der Selbstbewegung der Seele anerkennen. Während die Stoiker an dieser festhielten, stellt Aristoteles die Behauptung auf, daß der Seele als dem Bewegungsprinzip keine Selbstbewegung zukommen kann.

Die einzelnen Beweisgänge, durch welche der Stagirit seine Behauptung stützt, führt uns Macrobius nacheinander vor. Bei ihrer Widerlegung schickt er dann jedesmal eine kurze Wiederholung des Einwandes voraus. Um diese Rekapitulation zu vermeiden, soll bei der folgenden Darstellung zuerst der Einwand des Aristoteles fixiert und dann die Entkräftung durch unsern Autor angereiht werden[1].

Der erste Einwand des Aristoteles gipfelt in dem Nachweis, daß es keine Selbstbewegung gibt, auf keinen Fall komme sie der Seele zu[2].

Zunächst erschließt Aristoteles[3], daß es einige Körper gibt, die in ständiger Bewegung, und einige, die in ständiger Ruhe sind.

[1] Zu bemerken ist, daß die verschiedenen aristotelischen Einwände in der zusammenhängenden und genau formulierten Weise, wie Macrobius sie überliefert, bei Aristoteles sich nicht finden, wohl aber ihrem Gedankeninhalte nach, ein sicheres Zeichen, daß Macrobius aus sekundärer Quelle schöpft. Vielleicht sind die Einwände von einem Vertreter der peripatetischen Schule, der die aristotelische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele im Sinne ihrer Leugnung verstand (Boëthus), systematisch zusammengestellt und ausgearbeitet worden. Dagegen hat dann ein Platoniker (Porphyr περὶ ψυχῆς?) Stellung genommen und auf die Nichtigkeit der aristotelischen Einwände hingewiesen. Hierauf deutet vielleicht auch hin, daß in der Beweisführung auf beiden Seiten mit Vorliebe die syllogistische Form verwendet wird, welche ja nicht „dem Finden eines Neuen, wohl aber dem schulmäßigen Beweise des Gefundenen dienen kann“ (Baeumker, *Die europ. Phil. des M.-A.: Kultur der Gegenwart* Tl. 1, Abt. 5, S. 293 f.). Oder aber es hat ein neuplatonischer Aristoteleskenner (Porphyr?) selbst die Einwände aufgestellt, um ihnen gegenüber die platonische Lehre zur Geltung zu bringen; doch scheint mir diese Annahme weniger wahrscheinlich.

[2] C. II 14, 1 ff. Einen Teil der aristotelischen Quellen hat bereits Jan in seiner Ausgabe zu den betreffenden Stellen notiert; diese Angaben gilt es vollständig zu ergänzen. — Petit bringt nicht mehr als Jan, nur mit dem Unterschiede, daß er, wo Jan ein ‚frustra quaesivi‘ vermerkt, dafür ein ‚non invenitur‘ setzt.

[3] Vgl. Arist., *Phys.* VIII 3, 253 a 24—35 u. b 5—7, 254 a 15 ff. Fortwährende Bewegung der Himmelskörper wird an dieser Stelle nicht erwähnt, wohl aber anderweitig, vgl. z. B. *De caelo* I 9, 278 b 17; II 10, 291 a 35 b 2 usw. — *Phys.* VIII 3, 254 b 5: ἔνια δ' ἀεὶ ἠρεμεῖ, ἔνια δ' ἀεὶ κινεῖται.

Denn daß vollständige Ruhe oder Bewegung in der Welt herrsche, wird durch den Augenschein widerlegt; die Annahme aber, daß alles bald Bewegung bald Ruhe besitze, wird durch die fortwährende Bewegung der Himmelskörper unmöglich gemacht.

Dagegen erhebt auch Macrobius[1] keinen Zweifel, da kein Widerspruch mit der Ansicht der Platoniker gegeben sei, wohl aber verwahrt er sich gegen die weiteren Folgerungen des Stagiriten.

Dieser geht nämlich nun zu dem Nachweis über, daß jede Bewegung eine Ursache voraussetze[2]. Jede Bewegung ist entweder Eigenbewegung oder akzidentell. Bei der akzidentellen Bewegung, wie sie z. B. dem Steuermann oder dem Gepäck auf dem Schiffe zukommt, leuchtet die Abhängigkeit von einer Ursache ohne weiteres ein. Weniger ist dies der Fall bei der Eigenbewegung, wie wir sie z. B. an Tieren, Pflanzen, dem geschleuderten Wurfspeer, dem Feuer bemerken. In Wirklichkeit basiert auch sie auf einer Ursache: so die Bewegung der Tiere und Pflanzen auf der Wirkung der Seele, die des Wurfspeeres auf der Kraft des schleudernden Armes[3], die des Feuers auf dem Naturgesetz. Wäre bei den angeführten Beispielen die Bewegung wirklich spontan, so müßte dafür auch Ruhe eintreten können, was nie der Fall ist.

Daher gibt es ohne Beweger keine Bewegung[4]; dem ersten Beweger aber kann nur Ruhe oder Selbstbewegung zugeteilt werden; denn erhält er die Bewegung von einem andern Wesen,

[1] C. II 14, 6ff.

[2] C. II 14, 8ff. Zum Texte des Macrobius vgl. Arist., *Phys.* VIII 4, 254 b 7f.; *De an.* I 3, 406 a 5f. Über den Unterschied zwischen den beiden Bewegungsarten siehe *Phys.* IV 4, 211 a 17. — *Phys.* VIII 4, 254 b 10f. VIII 1, 252 a 18: *οἷον τὸ πῦρ ἄνω φύσει φέρεται*; vgl. *Phys.* VIII 4, 255 a 9; a 32. IV 8, 214 b 14. *De caelo* IV 3, 310 b 16; IV 2, 308 b 13; I 8, 277 a 29 b 4 usw.

[3] *Phys.* VIII 4, 254 b 12—19. Aristoteles gebraucht nicht das Bild vom Wurfspeer, sondern von der Kugel: *κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ κινεῖ, ὥσπερ καὶ ἡ ἀνακλασθεῖσα σφαῖρα οὐχ ὑπὸ τοῦ τοίχου ἐκινήθη, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ βάλλοντος.* *Phys.* VIII 4, 255 b 27. Die Erwähnung des Wurfspeeres habe ich bei Aristoteles nicht gefunden; er bedient sich des Ausdruckes *τὸ φερόμενον*, z. B. *Phys.* VIII 10, 266 b 29ff. u. 267 b 11f.; IV 8, 215 a 14. Zum folgenden Gedanken vgl. *Phys.* VIII 4, 255 a 4: *τὸ μὲν κοῦφον ἄνω τὸ δὲ βαρὺ κάτω φύσει*, *ebd.* 254 b 20f., 28: *τὸ δὲ πῦρ καὶ ἡ γῆ κινοῦνται ὑπό τινος βίᾳ μὲν ὅταν παρὰ φύσιν.*

[4] C. II 14, 16f. — *Phys. a. a. O.* 256 a 2 u. VII 1, 241 b 24: *ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι.*

so müßte dieses sie wieder von einem andern empfangen usw., so daß ein Aufsteigen zur allerersten Quelle unmöglich wäre [1]. Leugnet man aber die Bewegungslosigkeit des ersten Prinzips, so erübrigt nur mehr die Annahme der Selbstbewegung [2]. In diesem Falle würde ein und dasselbe Wesen teils bewegen, teils bewegt werden; denn jede Bewegung erfordert drei Momente: einen Beweger, der selbst nicht bewegt wird, ein Medium, das bewegt wird und bewegt, ein Bewegtes, das selbst nicht bewegt. Das Mittelglied ist gemeinsam; die beiden äußeren Glieder stehen im Gegensatz zu einander. Es gibt also nur Substanzen, die bewegt werden und selbst nicht bewegen, sowie bewegende, die selbst unbewegt sind [3]; eine Selbstbewegung ist unmöglich. Doch gesetzt den Fall, ein Wesen besitze wirklich die Fähigkeit der Selbstbewegung, so müßte die Bewegung vom Ganzen dem Ganzen oder vom Teil dem Teil oder vom Teil dem Ganzen vermittelt werden; in jedem Fall aber wäre wieder ein fremder Beweger notwendig [4].

Den ganzen Gedankengang des Aristoteles faßt unser Autor in folgendem Schluß zusammen [5]: Alle Bewegung geht aus von einem Beweger. Der erste Beweger ist entweder in Ruhe oder empfängt die Bewegung selbst von einem andern; in letzterem Falle hört er auf, Bewegungsprinzip zu sein; also kann die Ursache der Bewegung nur unbewegt sein.

Daß aber der Seele als dem Bewegungsprinzip keine Bewegung zukommt, erschließe Aristoteles aus folgendem Syllogismus:

Die Seele ist das Prinzip der Bewegung.

Das Prinzip der Bewegung bewegt sich nicht.

Also bewegt sich die Seele nicht.

Die Verteidigung des Plato gegenüber „den feinen und scharfsinnigen Argumentationen“ des Stagiriten leitet Macrobius mit der

[1] Vgl. *Phys.* VIII 5, 257 a 25—30; 256 a 15—20.

[2] C. II 14, 18 ff. — *Phys.* VIII 5, 256 a 19 ff.

[3] *Ebd.* 258 a 3: *εἴπερ ἡ ὅλη αὐτὴ αὑτὴν κινεῖ, τὸ μὲν κινήσει αὐτῆς, τὸ δὲ κινηθήσεται.* Zum folgenden vgl. 256 b 14—24.

[4] *Phys.* VIII 5, 257 b 26, 258 b 4: *φανερὸν τοίνυν, ὅτι ἔστι τὸ πρώτως κινοῦν ἀκίνητον.* Vgl. VIII 6, 258 b 11; VIII 9, 266 a 8, 260 a 3, 17. *De anim. motu*: 698 a 9 b 13. *Met.* IV 8, 1012 b 31 usw

[5] C. II 14, 22.

Bemerkung ein [1], daß er nicht so verwegen sei, aus eigener Kraft einen Aristoteles zu widerlegen, sondern er habe es für seine Pflicht gehalten, die Ansichten großer Philosophen, ‚qui se Platonicos dici gloriabantur', zu sammeln; seine eigenen Gedanken und was zur Erleichterung des Verständnisses beitrage, flechte er mit ein. Er wolle nun beweisen, daß es Selbstbewegung gebe, und dann, daß sie der Seele zukomme.

Mit Unrecht folgert Aristoteles, so legt er dar [2], aus der nur scheinbaren Selbstbewegung mancher Substanzen, daß alle Bewegung auf einem Beweger basiere. Die Selbstbewegung der Seele ist nicht die Wirkung einer äußeren oder inneren Kraft, sondern gehört zum Wesen der Seele, wie z. B. die Eigenschaft des Warmen zum Wesen des Feuers und die des Kalten zu dem des Schnees, während dem Eisen die Wärme nur akzidentell zukommt [3]. Die Seele verliert die Bewegung niemals, wie die Tiere und Pflanzen, wenn die treibende Kraft sie verläßt, und wie das Eisen erkaltet, wenn es vom Feuer genommen wird [4]; ihre Bewegung ist gleich der Wärme des Feuers eine immerwährende, ohne einer bewegenden Ursache zu bedürfen. In der sich selbst bewegenden Seele sind nicht zwei Substanzen zu denken, eine bewegende und eine bewegte [5], ebensowenig wie beim Feuer eine wärmende und erwärmte; die Seele ist eine einfache Substanz, deren Wesen die Selbstbewegung ist. In diesem Sinn heißt sie *αὐτοκίνητος*.

In grammatischer Hinsicht sei zu beachten, daß moveri nicht in passivem sondern in reflexivem Sinne gebraucht ist. Wie bei der Wärme des Feuers, so ist auch bei der Selbstbewegung der Seele kein leidender Zustand gegeben, und auch keine zwei Substanzen. Denn es ist klar, daß z. B. Selbstbestrafung keine zwei Personen erfordert, eine bestrafende und eine, die bestraft wird. Damit wird eben nur eine Handlung zum Ausdruck gebracht,

[1] C. II 15, 1f. [2] C. II 15, 4ff.

[3] Ähnliches Plot., *Enn.* VI 1, 10: *ὃ δ' ἂν τὸ αὐτὸ δοκῇ καὶ εἰς οὐσίαν συμβάλλεσθαι καὶ εἰς μὴ οὐσίαν, οἷον θερμότης καὶ λευκότης . . . τὸ μὲν τῆς οὐσίας ἄλλο, οἷον ἐνέργεια αὐτῆς, τὸ δὲ δευτέρως καὶ ἀπ' ἐκείνου καὶ ἄλλο ἐν ἄλλῳ, εἴδωλον αὐτοῦ καὶ ὅμοιον.* Vgl. II 6, 3.

[4] Vgl. *Enn.* VI 4, 10: *παύεται καὶ ψύχεται τὸ σῶμα τὸ θερμανθὲν ἀποστάντος τοῦ πυρός.*

[5] Vgl. *Enn.* VI 2, 16: *τὸ δὲ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν ἐν κινήσει.*

die jede fremde Beihilfe ausschließt. Das Gleiche gilt von der Selbstbewegung.

Gegen die aristotelische Unterscheidung der Substanzen in bewegte, die selbst nicht bewegen, und in bewegende, die selbst ohne Bewegung sind, spricht die Tatsache, daß das Ruder das Schiff, das Schiff aber die Luft, welche es durchschneidet, bewegt. Wenn man aber die erste Behauptung, daß Bewegtes nicht in Bewegung setzt, aufgibt, wird man auch die zweite zurückweisen, daß bewegende Substanzen nicht in Bewegung seien. Mehr Beifall verdiene Plato[1], wenn er im 10. Buch seiner *Gesetze* die Substanzen scheide in solche, welche sich und andere bewegen, oder von einem andern bewegt werden und wiederum andere bewegen. Die erste Art eigne der Seele, während die andere allen Körpern der Natur zukomme[2].

Mit diesen Argumenten, die laut eigener Angabe des Macrobius „aus dem schöpferischen Genie der Platoniker geflossen sind“, glaubt er die Tatsache einer Selbstbewegung dargetan und den oben angeführten Syllogismus über die Bewegungslosigkeit des bewegenden Prinzipes entkräftet zu haben. Nun beweist er noch, daß gerade die Seele als Prinzip der Bewegung Selbstbewegung besitzt. Hiebei schöpft er, wie er sich wohlgefällig äußert, aus ganz „überzeugenden Quellen“ (de manifestis et indubitabilibus).

Nur die Seele kann die bewegende Kraft im Menschen sein[3], sonst könnte er Leben und Bewegung nur vom Körper oder durch Vereinigung von Körper und Seele erhalten; ein unbeseelter Körper aber besitzt selbst keine Bewegung, kann also auch nicht Ursache der Bewegung werden. Ebenso kann aus der Verbindung des unbewegten Körpers mit der unbewegten Seele keine Bewegung entstehen[4], so wenig als aus zwei süßen Substanzen eine bittere, oder aus zwei bitteren eine süße, oder aus verdoppelter Kälte Wärme wird; denn jede Qualität erfährt, wenn sie verdoppelt wird, eine Steigerung, schlägt aber nie ins Gegenteil über. Dann bildet Macrobius folgenden Syllogismus:

---

[1] *Leg.* 894 B, 895 A f. [2] Vgl. *Leg.* 896 A; *Phaedr.* 245 E.

[3] Vgl. *Enn.* IV 5, 7 Schl. *Ebd.* 3, 7: *τί γὰρ ἂν εἴη, ὃ σώματος τὴν φύσιν διοικεῖ καὶ ἢ πλάττει ἢ ποιεῖ, ἢ ἡ ψυχή;*

[4] Ähnlicher Gedankengang bei Plot., *Enn.* IV 7, 2.

Jedes belebte Wesen wird bewegt, sei es durch die Seele, sei es durch den Körper oder durch die Vereinigung von beiden.

Aber weder der Körper noch die Vereinigung von Leib und Seele erzeugen Bewegung.

Also ist die Seele allein die bewegende Kraft des Lebewesens.

Daraus folgt, daß die Seele Prinzip der Bewegung ist.

Das Prinzip der Bewegung aber bewegt sich selbst.

Also ist die Seele *αὐτοκίνητος*, d. h. sie besitzt spontane Bewegung.

Zweiter Einwand des Aristoteles[1]: Kein Prinzip kann identisch sein mit dem, wofür es Prinzip ist. In der Geometrie z. B. ist nicht die Linie selbst, sondern der Punkt der Ursprung der Linie, und in der Arithmetik ist das Prinzip der Zahlen nicht eine Zahl. Daher ist auch die Ursache alles Werdens selbst nicht geworden und die Seele als das Prinzip aller Bewegung ohne Bewegung.

Die Widerlegung dieser „spitzfindigen Attacke“ nennt Macrobius „leicht und überzeugend“[2]. Zugestandenermaßen, sagt er, sind manchmal Ursache und Wirkung etwas verschieden, aber niemals diametral entgegengesetzt[3], wie Ruhe und Bewegung. Denn wenn Schwarz das Prinzip des Weißen wäre und Trocken das des Feuchten, so würde ja aus dem Schlechten das Gute und aus dem Bitteren das Süße entstehen, was nach dem Naturgesetz unmöglich ist. Zudem behaupte Plato[4], daß die Seele nicht bloß ‚motum‘, sondern ‚motum se moventem‘, d. h. „wesenhafte Aktualität“ sei. Daher falle der Schluß des Aristoteles, das Prinzip der Bewegung sei unbewegt, in sich zusammen.

[1] C. II 14, 24 u. 16, 1; vgl. Arist., *Metaphys.* XI 4, 1070 b 15. *De insec. lineis* 971 a 16: *τὸ νῦν ἀρχὴ καὶ πέρας τοῦ χρόνου καὶ ἡ στιγμὴ γραμμῆς* (in der Berl. Ausg. steht infolge eines Druckfehlers *ἡ γραμμὴ στιγμῆς*). Ferner vgl. *Metaph.* V 6, 1016 b 26 u. *Phys.* IV 11. 220 a 11 *Metaph.* IX 1, 1052 b 23: *τὸ ἓν ἀριθμοῦ ἀρχὴ ἢ ἀριθμός*, dasselbe IV 15, 1021 a 12; IV 6, 1016 b 18; vgl. *Met.* V 15, 1021 a 13. Das *ἓν* ist keine Zahl. *Metaph.* XIII 1, 1088 a 6. *Top.* I 18, 108 b 29. *Phys.* VIII 5, 256 b 23: *εὔλογον . . . εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν*, vgl. *ebd.* 24—27 u. II 7, 198 a 34 ff.

[2] C. II 16, 2 ff.

[3] Vgl. *Enn.* IV 7, 11 Schl.

[4] Vgl. z. B. *Leg.* 896 A; *Phaedr.* 246 A, 245 D usw.

Dritter Einwurf des Aristoteles[1]: Ein und dieselbe Substanz kann nicht Gegensätze in ein und demselben Zeitpunkt in sich vereinigen. Sie kann nicht zugleich bewegen und bewegt werden. Daher kann die Seele sich nicht bewegen, da sie sonst die Gegensätze des Bewegens und Bewegtseins zugleich in sich schlösse.

Die Unrichtigkeit dieser Annahme erklärt unser Kompilator bereits für ausgemacht durch den Hinweis auf die obige Beweisführung, daß bei spontaner Bewegung nur an eine einfache Substanz zu denken sei, deren substanzielles Attribut die Selbstbewegung ist.

Vierter Einwand des Aristoteles[2]: Wenn das Wesen der Seele die Bewegung wäre, würde sie niemals in Ruhe sein; denn keine Substanz nimmt das Gegenteil ihres Wesens an: so z. B. ist das Feuer niemals kalt, der Schnee niemals warm. Die Seele aber ist nicht beständig in Bewegung, da sonst der Körper auch immer in Aktion sein müßte. Also gehört die Bewegung nicht zum Wesen der Seele.

Gegen diese Behauptung führt unser Autor zwei Gründe ins Feld[3]:

Die Bewegung des Körpers schließt nicht notwendig auch die der Seele in sich. Und umgekehrt ist der Leib oft scheinbar vollständig in Ruhe, aber trotzdem setzt beim Menschen die Denktätigkeit[4] oder wie bei jedem lebenden Wesen die Funktion der Sinnesorgane nie aus[5]. Auch das Atmen und Träumen im Schlafe sind Bewegungen der Seele[6].

---

[1] C. II 14, 25 u. 16, 5. Arist., *Phys.* I 6, 189 a 30: *οὐδενὸς γὰρ ὁρῶμεν τῶν ὄντων οὐσίαν τἀναντία.* *De an.* I 3, 407 b 17: *τὸ μὲν ποιεῖ, τὸ δὲ πάσχει καὶ τὸ μὲν κινεῖται, τὸ δὲ κινεῖ.* Vgl. *Phys.* VIII 5, 256 b 31 ff.; *ebd.* 257 b 10; dazu III 3, 202 a 21 ff., wo entwickelt wird, daß, falls Aktivität und Passivität, jedes für sich, als eine eigene Art der Aktualität genommen wird, man mit dem Subjekte, an welchem der Vorgang stattfindet, in Widerspruch gerät.

[2] C. II 14, 26 u. 16, 6. Arist., *De an.* I 3, 406 a 16—21, 406 b 15 f. u. 22 f. Die Beispiele vom Feuer und Schnee sind ergänzt aus *De Categ.* X 12 b 32 ff.: *οὐδέποτε ἀνάγκη παντὶ ὑπάρχειν θάτερον . . .* *οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὸ πῦρ ψυχρὸν εἶναι, οὐ δὲ τὴν χιόνα μέλαιναν.* [3] C. II 16, 7 ff.

[4] Vgl. Plot., *Enn.* I 1, 13; IV 8, 3. [5] *Enn.* IV 3, 23 Anf.

[6] Dieselben Gedanken spricht auch Aristoteles aus: *Probl.* XXX 14, 957 a 6 u. Them., *De an.* Sp. 75: *τὸ γὰρ θρεπτικὸν αὐτῆς* (scil. *ψυχῆς*) *καὶ ἡ δύναμις ἡ τοιαύτη ἀκοίμητος καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις, ἀλλὰ πολλαί γε δυνάμεις αὐτῆς καθευδόντων τῶν ζῴων οὐκ ἐνεργοῦσιν.*

Ebenso ist die Ruhe des Körpers nur eine scheinbare. Denn das Wachstum der Glieder, die unaufhörliche Systole und Diastole des Herzens, die Verarbeitung der Speisen und Aufnahme der Säfte in das Blut bezeugen die stetige Bewegung des Körpers [1]. Diese dauert so lange, als der Leib sie erhält vom Prinzip aller Bewegung, der Seele.

Die Behauptung, daß die Seele Prinzip aller Bewegung ist, bestreite der Stagirite in seinem

Fünften Einwurf [2]: Wenn die Seele, sagt er, Ursache der Bewegung für andere ist, so kann sie nicht auch ihre eigene Bewegungsursache sein; denn nichts kann für sich und andere Ursache derselben Seele sein. Der Arzt bringt dem Kranken Heilung, der Lehrer der Gymnastik übt die Athleten und vermittelt ihnen so Kraft und Stärke, aber die Wirkung ihrer Tätigkeit, nämlich Gesundheit und Kraft, überträgt sich weder auf den Arzt noch auf den Turnlehrer.

Die Widerlegung dieses Einwandes hält Macrobius [3] zwar für ein Leichtes, aber er „will sich kein System daraus machen, jeder Behauptung des Aristoteles zu widersprechen“. Seinem Beweise von der Selbstbewegung der Seele geschehe dadurch kein Eintrag; denn die Seele sei ‚initium motus et causa‘.

Sechster Einwand des Aristoteles [4]: Jede Kunst lehrt, daß alle Bewegung zu ihrer Betätigung eines Werkzeuges bedarf; die Seele aber hat zu ihrer Bewegung kein solches nötig, also besitzt sie auch keine Bewegung.

[1] *Enn.* II 1: *καὶ γὰρ σώματος ζωὴ* [*ἡ*] *κίνησις* u. *ebd.* IV 7, 5 Anf.

[2] C. II 14, 27 u. 16, 10. Jan bemerkt dazu: quae sequuntur §§ 27. 28 ea apud Aristotelem frustra quaesivi. Petit *a. a. O.* S. 116: Cetera non inveniuntur apud Aristotelem. — Dieselben Gedanken finden sich wohl bei Aristoteles, nur sind verschiedene Stellen kontaminiert. Vgl. *Phys.* II 1, 192 b 28: *οὐδὲν αὐτῶν ἔχει τὴν ἀρχὴν ἐν ἑαυτῷ τῆς ποιήσεως, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν ἄλλοις καὶ ἔξωθεν.* Kurz vorher wird der ‚*ἰατρός*‘ erwähnt (b 24). Vgl. außerdem *Phys.* VIII 5, 257 b 2–7. Dazu *Polit.* III 16, 1287 a 41 — b 3, wo die *ἰατροὶ* und die *παιδοτρίβαι* zusammen genannt sind.

[3] C. II 16, 10 ff.

[4] C. II 14, 28. Arist., *Phys.* VIII 5, 256 a 22; vgl. *De an.* III 10, 433 b 12; I 3, 407 b 25: *δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι.* *De an. gener.* II 4, 740 b 26. *De an. mot.* X 703 a 19. *Phys.* VIII 7, 261 a 15.

Diese Regel der Mechanik, entgegnet Macrobius, ist nur dann richtig, wenn zwei verschiedene Substanzen in Betracht kommen, eine bewegende und eine bewegte; sie jedoch auf die Seele übertragen, deren ‚essentia‘ in der Selbstbewegung bestehe, heiße auf Kosten der Wahrheit einen „schlechten Witz“ (scurrilis iocus) machen. Wenn schon das Feuer infolge der in ihm wirkenden Kraft ohne äußere Ursache Bewegung besitze, so dürfe man doch weit mehr auch bei der Seele das Fehlen einer treibenden Kraft annehmen.

Denselben scherzenden Ton wie hier habe der ‚vir tantus et alias ultra ceteros serius‘ scheinbar auch angeschlagen beim

Siebenten Einwand[1], daß die Seele, wenn sie sich bewege, unter andern Bewegungsarten auch örtliche Bewegung besitzen, also bald aus dem Körper heraus, bald in ihn hinein gehen müsse. Das sei aber nicht der Fall, also habe die Seele auch keine Bewegung.

Dagegen bestreitet Macrobius[2], daß allen mit Bewegung ausgestatteten Körpern auch lokale Bewegung zukomme. Er will sarkastisch sein, indem er den Aristoteles mit seinen eigenen Waffen, nämlich denen des Spottes, zu schlagen sucht, und stellt daher folgenden Syllogismus auf:

Da die Bäume sich bewegen, so haben sie ohne Zweifel auch örtliche Bewegung.

Wir sehen aber, daß die Bäume sich nicht örtlich bewegen.

Also bewegen sich die Bäume nicht.

Aber, fügt er hinzu, sie bewegen sich doch; es hat somit nicht alles sich Bewegende lokale Bewegung. Es darf also der Seele die spontane Bewegung nicht abgesprochen werden. Übrigens komme auch der Seele örtliche Bewegung zu; denn sie belebe den Körper durch ihre Vereinigung mit ihm und verlasse ihn wieder nach Ablauf einer bestimmten Zeit gemäß dem Naturgesetz.

Achter Einwand des Aristoteles[3]: Bewegt sich die Seele,

[1] C. II 14, 29 u. 16, 15 — *De an.* I 3, 406 a 21 f., 30 f. 406 b 1 f.

[2] C. II 16, 16 ff.

[3] C. II 14, 30 ff. u. 16, 20 — *De an.* I 3, 406 a 11—14. *Phys.* II 1, 192 b 13—16 (fast dasselbe); VII 2, 243 a 6—10; im folgenden erörtert Aristoteles die einzelnen Bewegungsarten; VIII 8, 265 a 6 f.: *τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν*

so muß sie an irgendeiner Bewegungsart festhalten, entweder an der lokalen oder an der Veränderung, indem sie entsteht und vergeht, wächst oder abnimmt. Ist die Bewegung der Seele eine lokale, so kann sie sich nur in gerader Linie oder im Kreise bewegen. Eine Gerade aber ist naturgemäß durch zwei Endpunkte bestimmt, so daß bei Annahme von geradliniger Bewegung die Bewegung keine dauernde sein könnte. Die Kreisbewegung fordert einen unbewegten Punkt als Zentrum. Ist ein solcher in der Seele, so bewegt sie sich nicht in ihrer Totalität. Außer ihr kann er aber nicht liegen. Daher ist die lokale Bewegungsart ausgeschlossen. Entsteht die Seele und vergeht sie, so ist sie nicht unsterblich, und bei einem Wachsen und Abnehmen wäre sie bald größer bald kleiner. Daher ergibt sich folgender Syllogismus:

Wenn die Seele sich bewegt, so muß sie an irgendeiner Bewegungsart teilhaben.

Doch findet man nicht, welcher Art diese Bewegung ist.

Also bewegt sich die Seele nicht.

Auch bei diesem Argument, erwidert Macrobius[1], geht Aristoteles von der falschen Voraussetzung aus, daß es keine Selbstbewegung gibt und jede Bewegung in einer aktuellen bewegenden Ursache ihren Grund hat. Daher stelle er auch die Seele mit jeder andern bewegten Substanz auf die gleiche Stufe und wolle bei ihr eine analoge Bewegungsart finden, was nicht am Platze sei.

Welcher Art ist nun, fragt Macrobius[2], die Bewegung der Seele? Die Antwort darauf geben ihm Plato[3] und Cicero[4], welche die Seele als „Quelle und Anfang aller Bewegung" erklären.

ἀλλοίωσιν λέγουσιν (scil. *οἱ φυσιολόγοι*). *Ebd.* 262 a 13: *φανερόν, ὅτι ἀδύνατον εἶναι συνεχῆ τὴν ἐπὶ τῆς εὐθείας κίνησιν, ὅτι ἀνακάμπτον ἀναγκαῖον στῆναι.* Etwas ausführlicher dasselbe VIII 9, 265 a 17—22 u. 29 f. Über die Kreisbewegung vgl. VIII 9, 265 a 14 ff. u. b 2—11. — Über die Veränderung finden sich wohl dieselben Gedanken bei Aristoteles, aber nicht auf die Seele angewendet, *Phys.* VIII 2, 252 b 9: *ὅτι οὐδεμία ἀίδιος μεταβολή. μεταβολὴ γὰρ ἅπασα πέφυκε ἔκ τινος εἴς τι.* Vgl. VIII 6, 258 b 26 ff.; *ebd.* 7, 260 a 29 u. 7, 261 a 32 f.

[1] C. II 16, 21. [2] C. II 16, 22 ff.

[3] *Phaedr.* 245 C: *πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως.* Dasselbe bei Euseb., *Praep. ev.* XV 12, 8140 c; vgl. Plat., *Phaedo* 105 C.

[4] *So.* VIII 3: hic fons, hoc principium est movendi.

Damit sei ja ausgedrückt, daß die Seele als unsichtbare Substanz zu fassen ist, die ohne Beweger, ohne Anfang und Ende sich selbst und andere bewegt [1]. Zur Vergleichung diene am besten eine Quelle, aus der Flüsse und Seen ihren Ursprung haben, während sie selbst keinen solchen kenne; denn sonst wäre sie nicht mehr Quelle — ein Bild, das sich fast wörtlich auch bei Plotin [2] findet. Und wie man beim Anblick eines Nil, einer Donau, eines Tanais verwundert nach ihrem Ursprung fragt und in Gedanken zu ihrer Quelle zurückeilt, so mag man auch, wenn man sich bei der Betrachtung der Bewegung der Körper, der himmlischen wie irdischen, die Frage nach ihrer Herkunft vorlegt, aufsteigen gleichsam zu ihrer Quelle, der Seele. In pathetischen Worten erweist Macrobius dann die vom Körper unabhängige Bewegung der Seele. Sie erhellt aus der Denktätigkeit, den Regungen der Freude, der Hoffnung und Furcht [3]; sie tut sich kund in der Unterscheidung von Gut und Böse, in der Liebe zur Tugend [4] und einer starken Hinneigung zum Laster [5]; sie wird bezeugt durch die Affekte und Leidenschaften [6].

Ist damit die Bewegung der Einzelseele sichergestellt, so ist die der Weltseele klar erwiesen mit der rapiden Drehung des Himmels und der Planeten, dem Lauf von Sonne, Mond und Sternen.

---

[1] Vgl. Plot., *Enn.* IV 7, 12 Anf.: *ἀρχή τε γὰρ κινήσεως ἑκατέρα* (näml. Einzelseele wie Weltseele).

[2] *Ebd.* III 8, 10 Anf.: *νόησον πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσιν αὐτήν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτὴν ἡσύχως.*

[3] *Ebd.* III 6, 3 Anf.: *καὶ λῦπαι καὶ ὀργαὶ καὶ ἡδοναὶ ἐπιθυμίαι τε καὶ φόβοι πῶς οὐ τροπαὶ καὶ πάθη ἐνόντα καὶ κινούμενα*; *ebd.*: *καὶ γὰρ ὅταν λέγωμεν κινεῖσθαι αὐτὴν ἐν ἐπιθυμίαις, ἐν λογισμοῖς, ἐν δόξαις, οὐ σαλευομένην αὐτὴν λέγομεν ταῦτα ποιεῖν, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γίνεσθαι τὰς κινήσεις.* Vgl. III 6, 1; besonders Porphyr bei Euseb., *Praep. ev.* XV 11, 318 a: *πρὸς δὲ τὸν ἐντελέχειαν τὴν ψυχὴν εἰπόντα καὶ ἀκίνητον παντελῶς οὖσαν . . . ῥητέον . . ., πόθεν . . . ἐπὶ τῆς τοῦ ζῴου συστάσεως αἱ τῆς ὡς ζῴου ψυχῆς βουλαί τε καὶ σκέψεις καὶ θελήσεις, ῥοπαὶ οὖσαι τῆς ψυχῆς καὶ οὐ τοῦ σώματος.*

[4] Plotin, *Enn.* I 7, 1: „Die naturgemäße Tätigkeit der Seele ist das Gute."

[5] C. II 16, 25 (cupido vitiorum). Danach liegt wie bei Porphyr (vgl. *Ad Marc.* 29) das Böse in der auf das Niedere gerichteten Begierde der Seele. Plotin aber sieht die Ursache der Schlechtigkeit für die Seele nur in der Materie (*ὕλη τοίνυν καὶ ἀσθενείας ψυχῇ αἰτία καὶ κακίας αἰτία.* *Enn.* I 8, 14 gegen Schluß).

[6] Derselbe Gedanke ist ausgesprochen *Enn.* VI 4, 15 (gegen Schluß).

Demnach ist die Selbstbewegung der Seele nicht zu leugnen, und es ist eines so großen Geistes wie Aristoteles (qui quantus in aliis sit probatum est) nicht würdig, sie in Abrede zu stellen [1].

5. Das Leben der Seele nach dem Tode.

Je nach dem Leben, das die Seele hier auf Erden in den Banden des Körpers geführt hat, richtet sich auch ihr Dasein nach dem Tode. Denn jede Seele muß zum Sitz ihres Ursprungs zurückkehren [2], lehrt unser Autor nach dem Vorbilde Porphyrs; hat sie sich während ihres Aufenthalts in der irdischen Welt von aller Sinnlichkeit freigemacht, hat sie den Körper sozusagen nur als Fremdling (peregrina) bewohnt [3], und ist sie sich ihres Ursprungs, dessen sie vergessen, wieder bewußt geworden [4], so kehrt sie schnell nach dem Scheiden aus dem Körper gleichsam in ihre Heimat [5], zum Fixsternhimmel (*ἀπλανής*), zurück; denn nur ganz reinen Seelen steht der Zugang zum Himmel offen [6]. Wenn die

[1] Woraus schöpft nun Macrobius diese Verteidigung der platonischen Lehre über die Selbstbewegung der Seele gegenüber Aristoteles? Es darf wohl mit einigem Rechte behauptet werden, daß auch dieser psychologische Abschnitt auf seinen alten Gewährsmann Porphyr zurückgeht. Dieselbe Vermutung sprechen Petit (*a. a. O.* S. 59) und Linke (*Comm.* S. 248) aus. Porphyr trat ja, wie sein Lehrer Plotin, mit dem manche Berührungspunkte nachgewiesen werden konnten, entschieden für die Selbstbewegung und Unsterblichkeit der Seele ein (vgl. *Sent.* 21 [22]; 23 [24]; 44 § 2) und verfaßte sogar eine eigene Schrift *περὶ ψυχῆς* in fünf Büchern, in der er vor allem gegen die von dem Peripatetiker Boëthus gegen die Unsterblichkeit der Seele erhobenen Einwände Front machte. Leider gewähren die daraus bei Eusebius (*Praep. ev.* XI 28; XV 11, 16) erhaltenen Bruchstücke, mit Ausnahme des einen früher (S. 64,3) zitierten Gedankens, keine Anhaltspunkte für die Beweisführung unseres Autors.

[2] C. II 17, 14. [3] *Ebd.*

[4] C. I 9, 1f. Vgl. Plot., *Enn.* VI 9, 9: *μισήσασα δὲ πάλιν τὰς ἐνταῦθα ὕβρεις [καὶ] ἁγνεύσασα τῶν τῇδε πρὸς τὸν πατέρα αὖθις στελλομένη εὐπαθεῖ.* Siehe auch Plato, *Phaedon* 67 80 Ef.

[5] C. I 9, 10; vgl. II 17, 7 14 und So III 2: hinc profecti huc revertuntur. Der Vergleich des Himmels mit der Heimat ist echt plotinisch-porphyrianisch: *Enn.* I 6, 8: *πατρὶς δὲ ἡμῖν, ὅθενπερ ἤλθομεν καὶ πατὴρ ἐκεῖ*; *ebd.*: *φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα* . . . (vgl. auch *Enn.* VI 9, 9; Plato, *Theaet.* 176 A). Porphyr (*De abst.* I 30) vergleicht den Menschen mit einem Ausgewanderten, der in die Heimat zurückkehren will, zuvor aber alle fremden Sitten ablegen muß, um dort eine gute Aufnahme zu finden.

[6] C. I 13, 19: receptus in coelum, nisi perfectae puritati caelestis habitaculi aditum non patere [scit].

Seele aber von Begierden umstrickt war und Sinnesgenüssen gefrönt hat, wenn sie sich gebeugt hat unter das Joch des Körpers, ja gewissermaßen bis zum Tier herabgesunken ist, dann bleibt ihr der Himmel verschlossen; sie erschaudert vor der Trennung vom Körper, und wenn diese durch die Naturnotwendigkeit gefordert ist, so entflieht sie ‚cum gemitu indignata sub umbras‘[1]. Eine solche sündige Seele hat keine Sehnsucht nach dem Himmel, sie wird in der Sinneswelt festgehalten, umirrt ihren Leichnam oder geht in einen neuen Körper ein, entweder in den eines Menschen oder den eines Tieres[2].

Maßgebend für die Wanderung in den neuen Körper ist das sittliche Verhalten, das die Seele in ihrem menschlichen Leben betätigt hat[3], eine Anschauung, bei der unser Autor die platonisch-neuplatonische Lehre[4] im Auge hat, daß die Seele nach dem Tode dahin gelangt, wohin sie ihre Neigung zieht, und daß das allgemeine Vergeltungsgesetz die Seelen in solche Leiber führt, die zur Sühnung ihrer Taten geeignet sind. Die schwersten Sünder kämen nach der Darstellung Platos in den Tartarus[5], und erst

[1] C. I 9, 4. Verg., *Aen.* XII 952. Dieser Vers ist bei Vergil in ganz anderem Sinne gebraucht als bei Macrobius; ebenso der kurz darauf zitierte (non funditus corporeae excedunt pestes, *Aen.* VI 736 f.). Vgl. hierüber Bitsch 26 27 f.

[2] C. I 9, 5. Ganz dieselben Gedanken haben wir bei Plato, *Phaedon* 81 B f.

[3] C. I 9, 5: . . . electo genere moribus congruo, quos in homine libenter exercuit.

[4] Vgl. Plato, *Phaedon* 81 E, wo es heißt, daß die, welche der Gefräßigkeit, Ausschweifung und Völlerei sich ergeben, unter das Geschlecht der Esel und ähnlicher Tiere geraten, jene aber, die durch Ungerechtigkeit, Gewaltherrschaft und Raubgier frevelten, unter das Geschlecht der Wölfe, Habichte und Geier wandern (82 A). Dieselbe Auffassung übernimmt Plotin: „Sinnliche Menschen, die dabei heftig gewesen sind“, sagt Plotin, platonische Scherze dogmatisierend, „werden wilde Tiere, je nach der Art ihrer Fehler dieses oder jenes; Schlemmer und Wüstlinge werden gefräßige und geile Geschöpfe“ usw. (vgl. Zeller III 2[4], 646). Die gleiche Wiedervergeltung nimmt Porphyr an, jedoch nur innerhalb menschlicher Leiber (vgl. Aeneas Gaz., *Theophr.* 18; Zeller III 2[4], 716).

[5] C. II 17, 13. Macrobius gibt hier nur eine platonische Auffassung wieder. Plato unterscheidet nämlich zwischen Verbrechern, die ewig in den Tartarus gestürzt werden und bei denen der Schlund der Unterwelt brüllt, wenn ein solcher hinaufzusteigen sucht (*De rep.* X, 615 616), und solchen, die wegen ihrer Verbrechen zwar in den Tartarus wandern müssen, aber, nachdem sie Verzeihung und Versöhnung erlangt haben, daraus wieder aufsteigen dürfen (*Phaedon* 114 A B).

später gingen sie, wenn sie von jedem sinnlichen Makel gereinigt sind, in den Himmel ein.

Macrobius zeigt sich also als Anhänger der Metempsychose, wie sie Plato und Plotin nach dem Vorgang der Pythagoreer[1] lehrten. Im Gegensatz zu seiner nächsten Quelle, Porphyr, läßt er die Menschenseelen sogar in Tierleiber eingehen[2].

[1] Über die Seelenwanderungslehre der Pythagoreer berichtet uns u. a. Diog. L. (VIII 31). Berühmt ist das Wort des Pythagoras, das uns Xenophanes überliefert (*Fragm.* 18, bei Diog. L. VIII 36 [Diels, *Fragm. d. Vorsokr.* I² 47 40]):

καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
φασὶν ἐποικτεῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος.
παῦσαι μηδὲ ῥάπιζ', ἐπειὴ φίλου ἀνερός ἐστι
ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

Eine eigentümliche Darstellung gewinnt die Seelenwanderung bei Empedokles: Dämonen, die aus dem seligen Urzustand des Himmels verbannt sind, treten auf ihrer Wanderung nicht bloß in menschliche und tierische, sondern auch in Pflanzenleiber ein: „Und so war ich selbst schon ein Knabe, so war ich ein Mädchen, war ein Gesträuch und ein Vogel, ein sprachloser Fisch in der Salzflut" (*Fragm.* 117, bei Diog. L. VIII 77 [Diels *a. a. O.* I S. 208]; vgl. *Fragm.* 115, Diels S. 207, 9 ff.). Auf Grund dieses Glaubens verbietet Empedokles jedes Töten der Tiere und jeden Genuß ihres Fleisches (*Fr.* 136; Diels S. 213). Dieses Hauptargument hätte sich wohl auch Porphyr in seiner Schrift *De abst.* zunutze gemacht, wenn er die Seelenwanderung wirklich auch auf die Tiere ausgedehnt hätte. Über Plato vgl. *Tim.* 49 E f. 92 B; *Leg.* X usw. (s. Zeller II 1⁴, 839). Plotin läßt die Menschenseele sogar in Pflanzenleiber übergehen; vgl. *Enn.* III 4, 2; IV 2, 23; VI 7, 6; I 8, 13.

[2] Augustinus (*De civ. Dei* X 30) bezeugt, Porphyr habe die Ansicht seiner Lehrer Plato und Plotin über die Seelenwanderung in Tierleiber nicht geteilt: ‚Porphyrio tamen iure displicuit . . . alia nova corpora redire humanas animas arbitratus est.' Ja Aen. Gaz. (*Theophr.*, ed. Barth 16) sagt, daß Jamblich und Porphyr über den Esel und den Sperber des Plato (*Phaedon* 81 E) erröteten . . . und *καταvοήσαντες ὡς ἄλλη μὲν λογικῆς* [*ψυχῆς*] *ἡ οὐσία ἄλλη δὲ ἀλόγου, καὶ ὅτε οὐ μετανίστανται . . . καὶ ὅλως ἀδύνατον τὸν λόγον εἰς ἀλογίαν μετατίθεσθαι, ὑπερπηδήσαντες τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, μεταβαλόντες οὐκ εἰς ὄνον φασίν, ἀλλ' ὀνώδη ἄνθρωπον* (vgl. Procl. *in Tim.* 329 D ff.). Deswegen von einer Benutzung des Porphyr durch Macrobius abzusehen, ist nicht nötig. Zwei Möglichkeiten lösen diesen Widerspruch. Es wurde bereits in der Einleitung (S. 4) der von Linke (*Macr. Komm.* 247) schon ausgesprochene Gedanke erwähnt, daß Macrobius kaum den porphyrianischen Kommentar ausgeschrieben habe, sondern einen lateinischen Autor. Dieser jedoch kann seinerseits wohl die abweichende Ansicht des Porphyr vorgefunden, sie aber, da sie ihm unwahrscheinlich schien, weggelassen haben. Eine zweite Lösung, die ebenfalls Linke vorschlägt, ist, daß Porphyr eine Zeitlang auch dieser Lehre seines Meisters gehuldigt und sie erst später auf-

6. Seelenvermögen.

Die Ausbeute über die Seelenpotenzen in den Werken unseres Kompilators ist eine herzlich geringe. Gelegentlich der Schilderung der Vollkommenheit der Dreizahl, die ihn weit mehr interessierte, redet er[1], ohne sich aber in eine Besprechung einzulassen, von den drei Grundkräften der Seele: der ratio, ‚quam *λογιστικόν* appellant', der animositas, ‚quam *θυμικόν* vocant', und der cupiditas, ‚quae *ἐπιθυμητικόν* nuncupatur'. Es ist die bekannte platonische Trichotomie[2], wie wir sie auch bei Apulejus[3], Plotin[4], Porphyr[5] und Chalcidius[6] antreffen.

Neben der platonischen erwähnt Macrobius noch die ebenso bekannte aristotelische Einteilung[7] der Seelenpotenzen in intellektive, sensitive und vegetative. Davon zieht er die Sphäre des bewußten Seelenlebens nicht weiter in den Kreis seiner Untersuchungen; nur über die niedrigste Stufe des Lebens verbreitet er sich an einigen Stellen der *Saturnalien*, nämlich über

das vegetative Leben.

Das vegetative Leben der Seele hat die Bildung, Entwicklung und Ernährung des Körpers zur Aufgabe. Das Ernährungs-

gegeben hat. Einen Beweis einer solchen Meinungsänderung haben wir bereits S. 13 Anm. erhalten. Linke zitiert (S. 247) noch eine Stelle aus Wolff, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae* 37: Daß Porphyr nicht selten seine Meinung im Laufe der Zeit änderte, ist schon von den Alten bemerkt worden.

[1] C. I 6, 42. [2] Vgl. *De rep.* 435 B, 441 E; *Tim.* 77 B.

[3] *De dogm. Plat.* I 13, 8 (ed. Goldbacher 74 f. 79).

[4] Vgl. z. B. *Enn.* IV 3, 23; 7, 14.

[5] Bei Stob., *Ecl.* I, 1052: *ἡ γὰρ λεγομένη καὶ νομιζομένη τῶν ἐν Ἅιδου τρίοδος . . . τέτακται περὶ τὰ τῆς ψυχῆς σχιζόμενα μέρη, τὸ λογιστικὸν καὶ θυμοειδὲς καὶ ἐπιθυμητικόν . . .*; *ebd.* 836: *Παρὰ δὲ Πλάτωνι καὶ Ἀριστοτέλει ἐν τοῖς Ἠθικοῖς τριμερὴς ἡ ψυχὴ λέγεται εἶναι, καὶ κεκράτηκε τοῦτο παρὰ τοῖς πολλοῖς ἀγνοοῦσιν ὡς ἡ διαίρεσις τῆς συστάσεως ἕνεκα τῶν ἀρετῶν παρείληπται. οὐ γὰρ ἁπλῶς εἰς σύλληψιν πάντων τῶν μερῶν.* Diese Beobachtung des Porphyr, daß Plato und Aristoteles nur zur Bestimmung und Klassifikation der Tugenden drei Formen der Seele unterschieden hätten, findet seine Bestätigung durch ein ebenfalls bei Stobäus (*Ecl.* I 878) erhaltenes Fragment des Jamblich: *Οἱ δὲ περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀρχύτας καὶ οἱ λοιποὶ Πυθαγόρειοι τὴν ψυχὴν τριμερῆ ἀποφαίνονται, διαιροῦντες εἰς λογισμὸν καὶ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν. ταῦτα γὰρ εἶναι χρήσιμα πρὸς τὴν τῶν ἀρετῶν σύστασιν.* Vgl. Bouillet I p. XC.

[6] *Comm. in Tim.* c. 229—233 (ed. Wrobel 266).

[7] *De an.* II 3, 414 a 29 f.

vermögen ist an eine Vierheit von Kräften[1] verteilt. Die erste davon, die καθελκτική, zieht die verkleinerte Nahrung nach unten; denn nur durch das Wirken einer geheimen Naturkraft kann die dicke Masse der Speisen durch den engen Schlund nach unten gelangen. Daß aber die aufgenommene Speise nicht unverdaut den Körper wieder verläßt, sondern zur Verkochung festgehalten wird, ist Aufgabe der zweiten virtus, der retentatrix oder καθεκτική. Die Funktion der dritten virtus, ἀλλοιωτική genannt, ist die Verkochung der Speisen. Als Organ dient der Magen (stomachus), von dem alle Glieder des Lebewesens abhängig sind. Er ist gleichsam der ‚pater familias', da er allein das Regiment im Haushalte des lebenden Körpers führt. Ist er krank, so ist das Leben in Gefahr. Darum hat ihn allein die Natur mit der Fähigkeit des ‚velle ac nolle' ausgestattet. Die vierte Kraft endlich, die virtus ἀποκριτική, besorgt die Ausscheidung (egestio) des Unbrauchbaren aus dem Körper.

Der Vierzahl von Einzelkräften der vegetativen Seele entsprechen vier Arten von Digestionen[2]. Die erste findet, wie bereits erwähnt, im Magen statt, in dem die Speise zu Brei verkocht wird. Dann beginnt die Leber (iecur) ihre Tätigkeit. Sie besitzt als ‚sanguis concretus' natürliche Verdauungswärme. Die Verdauungswärme verkocht den Brei zu Blut — dies ist die zweite Digestion — und verteilt es vermittels der Venen in alle Teile des Körpers. In den Venen und Arterien vollzieht sich dann die dritte digestio; denn sie reinigen gewissermaßen das aufgenommene Blut, treiben das reine in die einzelnen Glieder des Körpers und lassen das im Blute enthaltene Wasser in die Blase abfließen. In den einzelnen Teilen selbst vollzieht sich dann die vierte Digestion. Die Digestionen stehen im engsten Zusammenhang miteinander; wenn die vorhergehende gestört wird, ist auch die Wirksamkeit der folgenden ausgeschaltet.

[1] S. VII 4, 12—19. Die ganze Erörterung über die vier virtutes animales steht fast wörtlich bei Pseudo-Alex. Aphr., *Probl. phys.* II 60: αἱ μὲν φυσικαὶ [δυνάμεις] λέγω δὴ ἑλκτική, καθεκτική, ἀλλοιωτική, ἀποκριτική ... Als erste Quelle dieser Einteilung ist Hippokrates anzunehmen. Indes dienten nach ihm die erwähnten vier Kräfte nicht nur der Ernährung, sondern auch dem Erhaltungs- und Zeugungsvermögen. Vgl. Schneider, *Psychol. Alberts d. Gr.* 53f.

[2] S. VII 4, 19—26.

Einen weiten Raum[1] gewährt Macrobius der Frage, ob einförmige oder abwechslungsreiche Nahrung dem Körper zuträglicher sei, und entscheidet sich schließlich für das letztere. Denn, sagt er[2], der Mensch besteht nicht allein aus einem Stoff, sondern aus den vier Elementen des Warmen und Kalten, Trockenen und Feuchten. Nach dem Gesetz der Synonymie aber, daß Gleichartiges sich von Gleichartigem nähre[3], solle auch die Nahrung des Menschen keine uniforme sein.

In die Sphäre des Vegetativen gehört auch die generative Tätigkeit. Die Zeugung wird begünstigt durch die Wärme[4] und ist bedingt durch den ‚coitus' des männlichen und weiblichen Teiles. Der Same enthält von dem Augenblick an, seitdem die Welt in all ihren Teilen vollendet ist, aktuell das Leben. Dieser Gedanke finde sich symbolisiert in dem stoischen Mythus, daß die Zeugungsglieder des Uranus von dessen Sohn Kronos abgeschnitten, ins Meer gefallen und daraus die Göttin der Liebe entstanden sei[5]. Die schöpferisch wirkende und künstlerisch gestaltende Kraft ist die Natur; sie formt den Fötus zur menschlichen Gestalt aus[6], bringt alle Wesen hervor und erhält die Konstanz der Arten.

In welcher Weise sich unser Autor die Lösung des letzteren Problems denkt, erfahren wir bei der Beantwortung der Frage, ob das Ei oder die Henne früher war[7]. Seine Quelle ist hier Plutarch[8]. Zunächst führt er die Gründe an, welche für die Proto-

[1] S. VII 5.

[2] S. VII 5, 17: Ex calido enim et frigido, de sicco et humido constamus... Scimus autem similibus similia nutriri.

[3] Dieses Gesetz der Synonymie kündigt sich bereits bei Empedokles an und kehrt von da ab immer wieder in der alten und mittelalterlichen Philosophie. Vgl. z. B. Arist., *De an.* IV 4, 416 a 29: φασὶ γὰρ οἱ μὲν τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ τρέφεσθαι; Porph., *Sent.* 25 (26): τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γινώσκεται.

[4] S. VII 6, 8: omnia calida Venerem provocant et semen excitant et generationi favent; vgl. *ebd.* 7, 6.

[5] S. I 8, 7 ff. Dieser Mythus wird von Cicero (*De nat. deor.* II 24 f.) dem Zeno, Kleanthes und Chrysippus zugeteilt.

[6] C. I 6, 63.

[7] S. VII 16, 2—15. § 12 ist mit Jan zu lesen: ‚Ova autem nunquam', nicht ‚non nunquam', wie Eyssenhardt schreibt. Denn ersteres ist durch den Sinn gefordert und wird auch durch die plutarchischen Worte bestätigt: Ὅθεν οὐδὲ ἱστόρηται γηγενὲς ᾠόν. Vgl. Linke, *Diss.* S. 51, 2.

[8] Plut., *Symp.* II 3, 2 u. 3. Die Übereinstimmung ist größtenteils eine wörtliche.

existenz des Eies sprechen. Er nimmt dabei die Anschauung auf, der natürliche Entwicklungsgang sei der vom Unförmigen und Unvollkommenen zum Vollkommenen, vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Das Unvollkommene und Einfache aber sei das Ei, und erst aus diesem entwickelten sich die vollkommenen und mannigfachen Arten der Vogelwelt.

Gegen diese Annahme wird mit Aristoteles geltend gemacht, daß jeder Potenz der Akt vorhergehen muß, daß also das Ei ebensowenig vor dem Huhn existiert haben kann, wie z. B. die Gebärmutter vor dem Weibe. Ferner sei es eine feststehende Tatsache, daß die Natur zuerst nur vollkommene Individuen ins Dasein gesetzt und die Fortpflanzung durch ein unveränderliches Formgesetz geregelt habe[1]. Auch könne in keiner Weise die Konstanz der Arten erklärt werden, falls man an der Protoexistenz des Eies festhalte. Denn die Philosophen definierten den „Samen“ als ein Erzeugnis, das die Fähigkeit besitzt, sich zur Ähnlichkeit des Zeugenden fortzuentwickeln[2]. Von einem Fortbewegen zur Ähnlichkeit eines Wesens könne man aber erst dann reden, wenn die Existenz eines solchen gegeben sei[3].

7. Sinnesempfindung.

Mit Aristoteles lehrt Macrobius, daß der ganze Körper Empfindungsfähigkeit besitzt, ausgenommen die Knochen, Nägel

[1] S. VII 16, 11: natura primum singula animalia perfecta formavit, deinde perpetuam legem dedit, ut continuaretur procreatione successio.

[2] S. VII 16, 13: Semen est generatio ad eius ex quo est similitudinem pergens.

[3] Es ist ein großes Problem, über das sich Macrobius hier äußert, ein Problem, das gerade in der neueren Zeit Naturforscher und Philosophen lebhaft beschäftigt hat. Die Lösung ist freilich eine sehr primitive, entsprechend dem tiefen Stand der damaligen Naturwissenschaft, die noch die Ratten, Frösche und Schlangen aus Schlamm und Wasser entstehen ließ. Die Beschreibung der Natur als artifex (C. I 6, 63), opifex (S. VII 16, 14), auctor et nutrix (S. VII 4, 3), die Auffassung von ihr als dem arterhaltenden und die Fortpflanzung wesensgleicher Organismen bedingenden Prinzip hat ihre Wurzel in der Lehre von der Weltseele. Auch der Gewährsmann unseres Autors, Plutarch, betrachtet ja die Weltseele als die Vermittlerin der Wirkungen der Gottheit an die Welt (vgl. Zeller III 2[4], 191); und daß Macrobius von seinem neuplatonischen Standpunkt aus die Natur mit der Weltseele identifiziert, ist uns zur Genüge bekannt (C. I 14, 8; vgl. Plot., *Enn.* IV 4, 13).

und Haare [1]; denn diese könnte die Kraft der Seele wegen ihrer allzu großen Trockenheit nicht durchdringen. Wenn wir z. B. an Zahnweh leiden, so schmerzt nicht der Zahn, sondern das Fleisch, das den Zahn umschließt.

Neben den genannten Teilen besitzt auch das Gehirn, der Sitz der Seele [2], infolge seines Übermaßes an Feuchtigkeit keine Empfindung, aber es bildet den Ausgangspunkt und Quell der Empfindung. Denn in den Kavernen des Gehirns, den ‚ventres cerebri', hat die Seele das Pneuma (spiramentum) gelagert, ihr erstes Organ [3], wie auch Galen es nennt, auf dessen Wirkung sämtliche Lebenserscheinungen im Körper beruhen. Die Bahnen, durch die das Pneuma in alle Teile des Körpers Empfindung sendet, sind die Nerven, die teils unmittelbar im Gehirn teils in seiner Fortsetzung, dem Rückenmark, ihren Ursprung haben [4]. Von den Ventrikeln des Gehirns gehen sieben Nervenpaare aus (*συζυγίαι*, cui rei nomen, quod ipse voles, Latinum facito!), welche die physiologische Verbindung des Empfindungspneumas (spiramentum sensificum) mit den einzelnen Organen herstellen [5].

---

[1] S. VII 9, 8. Vgl. dazu Arist., *De an.* III 13, 435 a 24 f. und I 5, 410 a 30 f.

[2] S. VII 9, 17: Habitatio eius [sc. animae] in cerebro est; vgl. C. I 14, 10. In der Frage nach dem Sitz der Seele waren seit Aristoteles die Ansichten geteilt. Die einen, zu denen die großen Anatomen und Mediziner Herophilus (um 300 v. Chr.), Erasistratus (um 280 v. Chr.) und Galen (131—200 n. Chr.) gehörten, betrachteten als leibliches Organ der Seele das Gehirn, *Herophilus* speziell die Ventrikeln desselben, andere suchten es im Herzen (Plut., *Plac. phil.* IV 5). Vgl. Siebeck 2. Tl., S. 266. Zu Galen vgl. *De loc. aff.* III 9 (ed. Kühn 174).

[3] S. VII 9, 18: locat [anima] in cavernis cerebri spiramentum de effectibus suis: cuius spiramenti natura haec est, ut sensus et ingerat et gubernet; *ebd.* n. 5: spiramentum quod animam cerebro quasi omnes corporis sensus gubernanti ministrat. Vgl. Galen, *De Hipp. et Plat. decr.* VII c. 3, S. 609: Die Konstruktion der Körperteile lehrt uns, daß *τὸ ψυχικὸν πνεῦμα μήτ' οὐσία ψυχῆς ἐστι μήτε οἶκος αὐτῆς, ἀλλ' ὄργανον πρῶτον* (vgl. *ebd.* S. 606).

[4] S. VII 9, 19 ff.: Erasistratus hat bereits, wie es scheint, den Ursprung aller Nerven im Gehirn gesucht (Gal., *De Hipp. etc.* VII 3, S. 602 f.). Galen selbst erklärt es als Tatsache, daß vom Gehirn alle Nerven, auch die des Rückenmarks (vgl. Siebeck 267 ff.) ausgehen. Vgl. *De Hipp.* VII 8, S. 645 f. *Ebd.* VII 5, S. 622; VII 1, S. 592. *De loc. aff.* IV c. 3, S. 233.

[5] Vgl. Gal., *De Hipp.* VII 3, S. 609.

Das erste sensible Nervenpaar [1] führt zu dem Gesichtssinn und ermöglicht diesem die Betätigung seiner spezifischen Sinnesenergie, die Wahrnehmung der Bilder und Unterscheidung der Farben [2]; das zweite nimmt seinen Weg zum Gehörsorgan und übermittelt ihm das Objekt des Hörens, den Ton (notitia sonorum) [3]; das dritte geht zur Nase [4]; das vierte stellt die Verbindung her mit dem Organ des Geschmackes, dem Gaumen [5]; das fünfte Nervenpaar vermittelt die Druck- und Tastempfindungen, die über den ganzen Körper hin verbreitet sind und denen die Qualitäten weich und rauh, kalt und warm zukommen [6]; das sechste zieht zum Magen, der der Empfindung durchaus nicht entbehren kann, da er ja das Nahrungsbedürfnis zu regeln hat; der siebte Nervenstrang endlich endet im Rückenmark (spinalis medulla). Das Rückenmark seinerseits dient der Empfindung als Leiter zu den nicht unmittelbar vom Gehirn entspringenden Nerven, nämlich denen, die erstens zu Herz, Leber und den Atmungsorganen, zweitens zu den Extremitäten, den Händen und Füßen und andern Teilen, drittens zu den Organen der Fortpflanzung, dem pudendum und der matrix, führen [7].

[1] Nach Gal., *De usu part.* X 12, S. 813 nannte Herophilus die Sehnerven *πόροι, ὅτι μόνοις αὐτοῖς αἴσθηται καὶ σαφεῖς εἰσιν αἱ τοῦ πνεύματος ὁδοί.* Vgl. Siebeck 191.

[2] Vgl. Arist., *De an.* II 7, 418 a 29; *De somno* 2, 460 a 2; *De sensu* 437 a 5; Gal., *De Hipp. etc.* VII 5, S. 625; Chalc., *Comm. in Tim.* c. 244.

[3] Aus Aristoteles ersehen wir, welcher Art die notitia sonorum ist. Vgl. *De an.* II 11, 422 b 28; Gal., *De Hipp. etc.* V 3, S. 446.

[4] Vgl. Arist., *Hist. an.* I 11, 492 b 13; *De an.* II 9, 421 b 22; Gal., *De usu part.* XVI 3, S. 275; *De Hipp. etc.* VII 6, S. 635.

[5] Vgl. Arist., *Part. an.* I 11, 492 b 27; Gal., *De usu part.* XVI 3, 275.

[6] Vgl. Arist., *De an.* II 11, 422 b 25, 423 b 27; III 13, 434 a 22; Gal., *De temp.* II 3; *Natur. facult.* I 6, S. 121 usw.

[7] Wie aus den im Verlauf der Darstellung aus Galen angeführten Parallelstellen hervorgeht, finden sich zahlreiche Anklänge an die Physiologie dieses großen Anatomen, „der das Wesen und die Bedeutung der Physiologie zum erstenmal deutlich erkannte“ (Verworn, *Allgem. Physiologie*, Jena 1897, 10). Auffallend aber ist es bei der hervorragenden Bedeutung Galens, daß Macrobius, der sich so gern im Zitieren großer Namen gefällt, ihn nicht ein einziges Mal in seinen Werken nennt. Daß Macrobius selbst aus Galens Werken geschöpft und daher die Quelle verschwiegen habe, kann deswegen nicht angenommen werden, weil sonst entsprechend der Art und Weise

Aus dieser Erörterung über die physiologische Grundlage der Sinnesempfindung geht zugleich hervor, daß Macrobius an der Fünfzahl der Spezialsinne festhält. Eine eigene Rechtfertigung dieser Annahme dürfen wir von ihm nicht erwarten. Die Reihenfolge, in der er uns die Sinne nennt, ist eine doppelte; das eine Mal (*Sat.* VII 9, 16) beginnt er mit dem Gesichtssinn, dem alsdann der Gehör-, Geruch-, Geschmack- und Tastsinn folgt; das andere Mal (*Sat.* II 8, 10) zählt er sie in umgekehrter Ordnung auf, so daß Tast- und Geschmacksinn voranstehen. Das letztere Verfahren hat wohl seinen Grund darin, daß hier die diesen beiden Sinnen entsprechenden Gefühle im Mittelpunkt der Betrachtung stehen.

Ausführlich verbreitet sich Macrobius[1] nur über den

Gesichtssinn.

Seiner Darlegung der Theorie des Sehens schickt er eine Erklärung der dem Gebiete der alltäglichen Erfahrung angehörenden Erscheinung voraus, daß die Gegenstände im Wasser größer aussehen, als sie in Wirklichkeit sind. Ein mit einem Wasserglas leicht auszuführendes Experiment beweise uns, daß z. B. ein Ei, das wir in ein Glas mit Wasser bringen, mit vergrößertem Volumen, eine Leber mit schwellenderen Fasern, eine Zwiebel mit gewaltigeren Ringen erscheint[2]. Diese Tatsache ist nach unserem Autor darauf zurückzuführen, daß das Wasser eine weit größere Dichtigkeit besitzt als die Luft und es daher das Auge langsamer zu durchdringen vermag; durch den entgegentretenden Widerstand

unseres Kompilators die Übereinstimmung eine weit größere sein müßte. Vielmehr werden wir zu der Annahme gedrängt, daß Macrobius bzw. seine diesbezügliche Quelle die Auffassung der älteren Ärzte gibt. Von ihnen wird Erasistratus erwähnt und S. VII 14, 3 mit dem Beiwort ‚medicorum veterum nobilissimus' ausgezeichnet. Er wie Herophilus haben ja bereits, wie wir hörten, als Sitz der Seele das Gehirn angenommen und dorthin auch den Ursprung aller Nerven verlegt.

[1] S. VII 14.

[2] Pseudo-Alexander Aphrod. (*Probl. phys.* I 36) wirft dieselbe Frage auf, beantwortet sie aber in anderer Weise und gebraucht andere Beispiele: *διὰ τί τὸ νόμισμα καὶ τὸ μῆλον ἐν ὕδατι μείζονα ἑαυτῶν φαίνεται; ὅτι τὸ ὁμιλοῦν αὐτοῖς ὕδωρ τὴν χρόαν αὐτῶν ἀναδέχεται καὶ τὴν ὄψιν ἀπατᾷ, ὡς μειζόνων αὐτῶν ὄντων.* Vgl. Seneca, *Nat. quaest.* I 3, 10: Poma per vitrum aspicientibus multo maiora sunt.

wird der zurückgeworfene Sehstrahl gebrochen, kehrt aber nicht in gerader Linie zurück, sondern verbreitet sich an den Rändern des betreffenden Objektes. Durch diese allseitige Beleuchtung erscheine der Gegenstand größer als sonst. In derselben Weise erkläre sich auch die Wahrnehmung, daß am Morgen die Sonne sich als mächtigere Kugel ansehe als am Mittag; denn zwischen ihr und dem Auge des Schauenden liege die vom nächtlichen Tau noch feuchte Luft [1].

Übergehend zum eigentlichen Sehprozeß referiert Macrobius [2] zunächst über die Ansicht, die Epikur [3] in Anlehnung an Demokrits Idole vertritt. Nach Epikur sollen uns von der Oberfläche jedes Körpers kontinuierliche Bilder (simulacra) zuströmen; in unendlich kleiner Zeit durcheilten die feinen, körperlosen Teilchen die weitesten Räume und würden dann vom Auge aufgenommen.

Gegen diese Theorie wird eingewendet, daß sie auf einem Analogieschluß beruhe und deshalb keinen Anspruch auf Wahrheit

---

[1] Das Gleiche bei Pseudo-Alex. Aphrod., *Probl. phys.* I 36: *τούτῳ γὰρ τῷ λόγῳ καὶ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οἱ πλανῆται περὶ τὸν ἀνατολικὸν ἢ δυτικὸν ὁρίζοντα τυγχάνοντες μείζονες νομίζονται τῷ σώματι τῷ τὸν περὶ αὐτῶν ἀέρα ποιεῖσθαι.*

[2] S. VII 14, 3: ipsam videndi naturam . . . introspexit Epicurus, cuius in hoc non est . . . improbanda sententia adstipulante praecipue Democrito. Danach hat Macrobius geglaubt, daß Epikur der Vorgänger Demokrits war. Er hat wohl seine Quelle falsch verstanden!

[3] Vgl. Plut., *Plac. phil.* IV 13: *Δημόκριτος, Ἐπίκουρος κατὰ εἰδώλων εἴσκρισιν οἴονται τὸ ὁρατικὸν συμβαίνειν.* Über Epikur vgl. Zeller III 1[4], 435; Siebeck 2. Tl., S. 188; Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros Schriften* I, Leipzig 1882, 58.

Apul., *De mag.* c. 15:	Macr., S. VI 14, 4:
Nam saepe oportet non modo similitudinem suam verum etiam ipsius similitudinis rationem considerare: num, ut ait Epicurus, profectae a vobis imagines velut quaedam exuviae iugi fluore a corporibus manantes cum leve aliquid et solidum offenderunt, illisae reflectantur et retro expressae contraversim respondeant.	Ergo censet Epicurus ab omnibus corporibus iugi fluore quaepiam simulacra manare nec umquam tantulam moram intervenire quin ultra ferantur inani figura cohaerentes corporum exuviae, quarum receptacula in nostris oculis sunt et ideo ad deputatam sibi a natura sedem proprii sensus recurrerunt.

Diese Ähnlichkeit setzt voraus, daß Macrobius den Apulejus gekannt hat. Derselben Ansicht ist Linke, *Quaest.* 56.

machen könne. Die übrigen vier Sinne würden freilich durch die von außen herandringenden Reize spezifisch erregt, ohne etwas nach außen zu geben: die Stimme schalle an die Ohren, die Düfte stiegen in die Nase, und auch dem Geschmacksorgan und Tastsinn werde das Objekt nahe gebracht; daß aber dasselbe nicht vom Auge gelte, beweise das Phänomen der Spiegelung; denn sonst müßten wir unser Bild im Spiegel von rückwärts sehen, und das zur Linken Gelegene müßte links und das zur Rechten Gelegene rechts erscheinen. Außerdem entstehe die Frage, ob von den Gegenständen nur dann Bilder ausfließen, wenn einer gerade sehen will, und auf wessen Befehl sie ausfließen, oder falls sie immer ausströmen, wie überhaupt eine Kohäsion möglich sei. Letzteres noch zugestanden, verliere doch die ganze Sehtheorie ihre Berechtigung, da es nicht erklärt werden könne, wie wir die Farben erfassen könnten, denen doch nur ein materielles Sein zukomme [1], insofern sie an einem Körper untrennbar haften; es bleibe ein Rätsel, wie überhaupt die Menge und Größe der Gegenstände durch die kleine Pupille erkannt werden, wie z. B. das Bild des Himmels, des Meeres, der Schiffe, ja wie ein ganzes Heer von Soldaten in unser Auge gelangen könne [2].

Die Polemik gegen die Lehre Epikurs wird abgebrochen mit der Phrase, sie widerlege sich infolge ihrer Fadenscheinigkeit von selbst und mache eine weitere Diskussion unnötig.

Als die anerkannt richtige Anschauung wird hierauf die platonische Emissionstheorie auseinandergesetzt [3], die auf der feurigen

---

[1] Arist., *De an.* II 7, 418 a 29: *τοῦτο [χρῶμα] δ' ἐστὶ τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὑτὸ ὁρατοῦ.*

[2] Ähnlich Galen, *De Hipp. etc.* VII 5, 618 (Kühn): *διὰ τοῦ κατὰ τὴν κόρην τρήματος ὁρῶμεν, ὅπερ εἰ περιέμενε πρὸς ἑαυτὸ παραγενέσθαι τινὰ μοῖραν, ἢ δύναμιν ἢ εἴδωλον, ἢ ποιότητα τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων σωμάτων, οὐκ ἂν τοῦ βλεπομένου τὸ μέγεθος ἐγνώκειμεν, οἷον ὄρους, εἰ τύχοι, μεγίστου. τηλικοῦτον γὰρ εἴδωλον ἐνέπιπτεν ἂν ἀπ' αὐτοῦ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ἡλίκον ἐστὶν αὐτό, ὅπερ παντάπασιν ἄλογον.*

[3] S. VII 14, 12 ff.: Constat autem visum nobis haec provenire ratione... Vgl. Plato, *Tim.* 45 B-C; Zeller II[4] 861, 3; Siebeck 1. Tl., S. 212; Wilde, *Gesch. der Optik*, Berlin 1898, 1. Tl., S. 2. Über die Theorie Platos handeln außer Macrobius auch Plutarch, *Plac. phil.* IV 13: *Πλάτων κατὰ συναύγειαν τοῦ μὲν ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν φωτὸς ἐπὶ ποσὸν ἀπορρέοντος εἰς τὸν ὁμογενῆ ἀέρα, τοῦ δὲ ἀπὸ τῶν σωμάτων φερομένου [τοῦ δὲ περὶ] τὸν μεταξὺ ἀέρα εὐδιάχυτον ὄντα*

Lichtnatur[1] des Auges fundiert: Ein natürliches Licht (genuinum lumen = dem platonischen *φῶς ἥμερον*) strahlt aus der Pupille in gerader Linie, vereinigt sich in der uns umgebenden Luft mit dem von dem Körper ausgehenden Licht und pflanzt sich dann, von ihm verstärkt, fort, bis es auf einen Körper trifft. Dem Auge eigentümlich ist — man darf den Kopf wenden und drehen, wie man will —, daß es stets in gerader Linie sieht[2]. Der Sehstrahl selbst ist an der Wurzel sehr fein, erweitert sich aber dann immer mehr (Strahlenkegel). So ist es möglich, daß wir mit unserem kleinen Auge den unermeßlichen Himmel schauen können.

Zusammenfassend sagt dann Macrobius, daß für ein deutliches Sehen drei Bedingungen[3] unbedingt notwendig seien: ein von unserem Auge ausgehender Strahl, erleuchtete Luft und ein Körper in angemessener Distanz. Ist der Körper nämlich weiter als 180 Stadien — so weit pflanzt sich nach Macrobius das Licht auf ebener Fläche fort — entfernt, so zerstreuen sich die Strahlen. Darauf wird die Tatsache zurückgeführt, daß wir immer nur einen Teil des Himmels sehen können, ‚et hoc est quod horizontem veteres vocaverunt‘[4].

Genügen für das Zustandekommen der rein sinnlichen Wahrnehmung die angeführten Bedingungen, so ist für die Erlangung

παὶ εὔτρεπτον συνεκτεινομένου τῷ πυρώδει τῆς ὄψεως; Galen, *De Hipp. etc.* VII 6, 629 (Kühn); Apulejus, *De mag.* c. 15; Plotin, *Enn.* IV 5, 2 Anf.; Stobäus, *Ecl.* I 1110 (Wachsm. 487); Gellius, *Noct. Att.* V 16; Chalcidius, *Comm. in Plat. Tim.* c. 244 (Wrobel 287).

[1] Auf dieses Gesetz, daß Ähnliches nur durch Ähnliches erfaßt werde, weist Plot. in (*Enn.* I 6, 9) mit den schönen Worten hin: „Nicht hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selber sonnenhaft wäre“ (*οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος*), wobei man unwillkürlich an die Goetheschen Verse am Anfange seiner Farbenlehre erinnert wird:

„Wär’ nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?“

[2] Vgl. Plut., *Placit. phil.* III 5: *κατὰ μὲν οὖν εὐθείας [γραμμὰς] ὁρῶμεν.* Das Gleiche Stob., *Ecl.* I 614. Vgl. Arist., *Part. an.* II 10, 656 b 28; Plot., *Enn.* IV 5, 2 Anf.

[3] Dieselben drei Bedingungen werden auch bei Chalc., *Comm. in Tim.* c. 245 (Wrobel 279) verlangt. Daß die Luft erleuchtet sein müsse, betont auch Galen, *De Hipp. etc.* VII 7, 642 und VII 5, 525: *δεόμενος ὀργάνῳ χρῆσθαι τῷ πέριξ ἀέρι* (vgl. VII 5, 619). Ähnliches bei Plotin, *Enn.* IV 5, 2 Schl.

[4] S. VII 14, 15; vgl. dazu C. I 15, 18.

der richtigen Erkenntnis des gesehenen Objekts neben der Tätigkeit des Gesichtssinnes noch die des Verstandes nötig: ut possit res visa cognosci, renuntiat visam speciem rationi sensus oculorum [1]. Die ratio ihrerseits steht in Beziehung zum Gedächtnis; will sie einen bereits gesehenen Gegenstand wiedererkennen, so ruft sie dieses zu Hilfe: et illa [die ratio] advocata memoria recognoscit.

Klar tritt uns hier die Betonung der psychischen Aktivität bei der Sinneserkenntnis entgegen, wie sie von Plato [2] gelehrt und von Plotin [3] weit schärfer durchgeführt wurde. Die Erkenntnis des Gegenstandes wird bei Macrobius als Urteilsakt aufgefaßt, der speziell beim Wiedererkennen eines Objektes auf Grund eines bereits vorhandenen Erinnerungsbildes zustande kommt. Daher definiert er auch das ‚videre oculorum' als ein ‚iudicare rationis'.

Zu einer den Gegenstand klar erfassenden Sinnesempfindung gehören demnach drei Erfordernisse: sensus, ratio, memoria [4]. Der sensus ‚rem visam rationi refundit', während es Aufgabe des Gedächtnisses ist, das einmal Gesehene aufzubewahren. Das Wichtigste aber ist die Tätigkeit der ratio. Sie ergänzt, vielfach unter Zuhilfenahme des Gedächtnisses, die eine Sinneswahrnehmung durch eine andere, bereits früher einmal gemachte. Beim Anblick des Feuers oder Schnees z. B. ist sie sich sofort ohne vorherige Berührung bewußt, daß das Feuer warm, der Schnee kalt ist. — Was uns hier geschildert wird, ist ein assoziativer Prozeß; das erkennende Wahrnehmen wird somit als Apperzeption erklärt.

Setzt aber, so fährt Macrobius fort, der Verstand seine Tätigkeit aus, so wird der Gesichtssinn oft das Opfer der Täuschung [5]. Als Beispiel dafür führt er an, daß das Ruder im Wasser als

---

[1] S. VII 14, 17. [2] Vgl. Plato, *Theaet.* 184 C.

[3] Plot., *Enn.* I 1, 6. Vgl. Baeumker, *Witelo: Beitr.* III 2, 468. Dazu vgl. *Enn.* IV 4, 23 Schl., wo es heißt, daß die sinnliche Wahrnehmung Sache der Seele im Körper und durch den Körper ist, und IV 6, 3, wo das Erinnern als von der Kraft der Seele ausgehend bezeichnet wird. Daß mit der Sinnesempfindung eine Verstandestätigkeit verbunden ist, hebt bereits Alex. Aphrod., *Quaest.* III 9, S. 180 hervor. Vgl. Siebeck 2. Tl., S. 202.

[4] S. VII 14, 18 ff.

[5] S. VII 14, 20 ff.: hac [ratione] cessante visus inefficax est.

gebrochen[1], ein viereckiger Turm[2] aus weiter Ferne als rund erscheint. Bei entsprechender Aufmerksamkeit sehen wir sofort unsern Irrtum ein. Ebenso erweisen sich die Einwände, die die Akademiker[3] gegen die Zuverlässigkeit der Sinne gemacht haben, als nicht stichhaltig. Die Sinne sind vielmehr, von entsprechender Denktätigkeit begleitet, als vollständig untrüglich anzusehen, nur muß der eine Sinn oft die Dienste des andern in Anspruch nehmen. Sieht z. B. das Auge in der Ferne einen Apfel, so gelangt der Verstand erst durch das Zusammenwirken des Tast-, Geruch- und Geschmacksinnes zur untrüglichen Feststellung, daß der Apfel ein wirklicher Apfel und nicht etwa ein in täuschender Form aus irgend einer Materie hergestellter ist. So ist die Zuverlässigkeit der Sinne gegründet auf die Tätigkeit des Verstandes.

Wir sehen also, daß Macrobius einerseits die Theorie Platos von der Lichtnatur des Auges übernimmt, anderseits aber doch über ihn hinausgeht und sich teilweise in Gegensatz zu ihm stellt. Er verwendet die Fortschritte auf dem Gebiete der Physiologie, die Entdeckung der Nerven, die Plato und seiner Zeit ja noch unbekannt sind; er betont schärfer die psychische Aktivität der Seele bei der Sinneserkenntnis und behauptet aufs bestimmteste die Zuverlässigkeit der Sinne, wenn die entsprechende Verstandestätigkeit gegeben ist.

Zum Schlusse seiner Darlegung weist er kurz darauf hin, daß der Schöpfer (deus opifex) ob der zwischen der ratio und den sensus herrschenden engen Beziehung alle Sinnesorgane im Haupte, ‚id est circa sedem rationis', lokalisiert hat[4]. Damit kommt bei

[1] Vgl. Plut., *Plac. phil.* III 5: *διὸ καὶ τὴν κώπην ἐν τῇ θαλάσσῃ μακρόθεν καμπτομένην ὁρῶμεν*; wörtlich auch bei Stob., *Ecl.* I 614. Außerdem findet sich dieses Bild bei Lucrez IV 438f.; Seneca, *Nat. quaest.* I 310; Cic., *Acad. prior.* II 7, 19; bes. Pseudo-Alex. Aphrod., *Probl. phys.* I 37.

[2] Vgl. Sext. Empir., *Adv. math.* VII 208: *οὕτως οὐκ ἂν εἴποιμι ψεύδεσθαι τὴν ὄψιν, ὅτι ἐκ μακροῦ μὲν διαστήματος . . . ὁρᾷ τὸν πύργον . . . στρόγγυλον, ἐκ δὲ τοῦ σύνεγγυς . . . τετράγωνον διαγιγνώσκει.* Vgl. Lucr. IV 354f. und bes. Pseudo-Alex. Aphrod., *Probl. phys.* I 37.

[3] Vgl. Plato, *De rep.* VII 523; X 602; *Theaet.* 154f.; *Phileb.* 37 C 39; Cic., *De nat. deor.* II 59, 147.

[4] S. VII 14, 23; vgl. C. I 6, 81: sensus eorumque ministeria natura in capite velut in arce constituit. Ebenso sagt Plato, daß alle Werkzeuge des Vernünftigen, das von dem Kopf wie von einer Burg aus (*ἐκ τῆς ἀκροπόλεως*) das Ganze beherrschen soll, an dem Kopf angebracht sind (*Tim.* p. 70).

unserem Autor das teleologische Moment zum Vorschein, das bekanntlich zum erstenmal bei Anaxagoras auftaucht und die großen Systeme der griechischen Philosophie beherrscht[1]. Klar drückt diesen Gedanken Macrobius in den Worten aus: „Die Natur hat kein Glied nutzlos geschaffen, sondern jedes hat irgendeine Lebensfunktion zu erfüllen“ [2].

8. Die sinnlichen Gefühle.

Da Macrobius in den fünf Sinnen die Vermittler körperlicher und seelischer Lust sieht[3], so knüpft sich an die Behandlung der Sinnesempfindung am besten die der sinnlichen Gefühle.

Im Anschluß an die Lehre des Aristoteles will unser Autor zeigen[4], vor welcher Lust man sich zu hüten hat. Alle Lust, die

---

[1] Vgl. z. B. Arist., *De caelo* I 4, 271 a 33: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν; vgl. *De an.* III 9, 432 b 21, 434 a 31 usw.

[2] S. VII 15, 18. Es erhebt sich nun die Frage, wer der primäre Gewährsmann des Macrobius für den vorliegenden Abschnitt über die Sinnesempfindung ist, der wohl zu den interessantesten gehört. Linke hat in seiner *Dissertation* (S. 52) mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Kapitel des 7. Buches der Saturnalien, in denen ‚problemata physica‘ besprochen werden, wozu auch der eben betrachtete Abschnitt und aus dem vorhergehenden das über die virtutes animales Gesagte gehört, ein und demselben Autor zuzuschreiben sind. Die Spuren weisen auf Alexander Aphrodisias. Mit ihm hat auch Linke, besonders noch in den andern Kapiteln, die für die philosophische Betrachtungsweise nicht zu berücksichtigen sind, ziemliche Übereinstimmung nachgewiesen. Aber trotzdem glaubt Linke mit Recht, ihn nicht als primäre Quelle annehmen zu dürfen; denn dagegen spricht: 1. daß die Übereinstimmung meistens eine zu wenig wörtliche ist; 2. daß sich manches bei Macrobius findet, was bei Alexander nicht steht, aber kaum aus der macrobianischen Werkstätte stammt; 3. daß bei Alexander noch manche interessante Fragen erörtert werden, die Macrobius sonderbarerweise bei der ihm sonst eigenen Art nicht übernimmt. Doch den Hauptgrund übersieht Linke: Macrobius ist nach der obigen Darstellung Anhänger der platonischen Emissionstheorie, während Alexander gerade diese aufs heftigste bekämpft (vgl. Siebeck 2. Tl., S. 185 und Joh. Zahlfleisch, *Die Polemik Alex. Aphrod. gegen die verschiedenen Theorien des Sehens: Arch. für Gesch. der Philos.* IX 157ff.). Somit kann bestimmt behauptet werden, daß Alexander als direkte Quelle nicht in Betracht kommt. Vermutlich war es das verlorene Symposion des Apulejus, mit dem wenigstens ein nicht zu übersehender Berührungspunkt namhaft gemacht wurde (S. 75 A. 3). Weiteres hierüber bei Linke, *Quaest.* 55f.

[3] S. II 8, 10: sensus, quos Graeci αἰσθήσεις appellant, per quos voluptas animo aut corpori quaeri videtur.

[4] S. II 8, 10ff.

das richtige Maß übersteigt, setzt er auseinander, ist schimpflich und zu verwerfen. Die gemeinste jedoch ist die, welche aus dem Geschmack- und Tastsinn entspringt, die Völlerei und Wollust. Menschen, die einer solchen Lust frönen, nennen die Griechen *ἀκρατεῖς* oder *ἀκολάστους*; wir aber, sagt er, nennen sie ‚incontinentes‘ oder ‚intemperantes‘. Denn die Lust, die in diesen beiden niedersten Sinnen ihre Quelle hat, hat der Mensch mit den Tieren gemeinsam [1], während die aus den drei übrigen Sinnen hervorgehenden Gefühle ihm allein eigen sind. Seine Darlegung will dann unser Kompilator durch die Worte des Aristoteles selbst stützen, beweist aber damit wieder, daß er die zitierten Autoren durchaus nicht selbst gelesen hat, sondern sie nur aus sekundärer Quelle kennt; denn seine Belegstelle findet sich nur dem Sinne nach [2] in der *Nikomachischen* und in der *Eudemischen Ethik.*

[1] Vgl. Arist., *De an.* II 3, 415 a 1 f.; 2, 413 b 4 8; III 12, 434 b 23; *De somn.* 2, 455 a 5 u. a. Zeller: „Diese zwei Sinne sind insofern die niedrigsten, als sie dienen den untersten Bedürfnissen des Lebens“ (II 2 [3], 539).

[2] *Sat.* II 8, 14:

Διὰ τί κατὰ τὴν τῆς ἁφῆς ἢ γεύσεως ἡδονὴν ἐγγινομένην ἐὰν ὑπερβάλωσιν, ἀκρατεῖς λέγονται; οἵ τε γὰρ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκόλαστοι, τοιοῦτοι, οἵ τε περὶ τὰ τῆς τροφῆς ἀπολαύσεις, τῶν δὲ κατὰ τὴν τροφὴν ἀπ᾽ ἐνίων μὲν ἐν τῇ γλώττῃ τὸ ἡδύ, ἀπ᾽ ἐνίων δὲ ἐν τῷ λάρυγγι, διὸ καὶ Φιλόξενος γεράνου λάρυγγα εὔχετο ἔχειν.

ἢ διὰ τὸ τὰς ἀπὸ τούτων γιγνομένας ἡδονὰς κοινὰς εἶναι ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις, ἅτε δὲ οὐσῶν κοινῶν αἰσχρὰν εἶναι τὴν ὑποταγήν, αὐτίκα τὸν ὑπὸ τούτων

Nik. Ethik III 13, 1118

a 24 f.: . . . *ὧν [ἡδονῶν] καὶ τὰ λοιπὰ ζῷα κοινωνεῖ, ὅθεν ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται· αὗται δ᾽ εἰσὶν ἁφὴ καὶ γεῦσις. φαίνονται δὴ καὶ τῇ γεύσει ἐπὶ μικρὸν ἢ οὐδὲν χρῆσθαι . . .*

30: *ἀλλὰ τῇ ἀπολαύσει, ἣ γίνεται πᾶσα δι᾽ ἁφῆς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λεγομένοις. διὸ καὶ ηὔξατό τις ὀψοφάγος ὢν τὸν φάρυγγα αὐτῷ μακρότερον γεράνου γενέσθαι, ὡς ἡδόμενος τῇ ἁφῇ.*

b 1—4: *κοινοτάτη δὴ τῶν αἰσθήσεων καθ᾽ ἣν ἡ ἀκολασία· καὶ δόξειεν ἂν δικαίως ἐπονείδιστος εἶναι, ὅτι οὐχ ᾗ ἄνθρωποί ἐσμεν ὑπάρχει, ἀλλ᾽ ᾗ ζῷα. τὸ δὴ*

Eudem. Eth. III 2, 1230

b 22: *οὐ γὰρ περὶ πάσας οὐδὲ περὶ ἅπαντα τὰ ἡδέα ὁ σώφρων ἐστίν, ἀλλὰ τῇ μὲν δόξῃ περὶ δύο τῶν αἰσθητῶν, περί τε τὸ γευστὸν καὶ τὸ ἁπτόν, τῇ δ᾽ ἀληθείᾳ περὶ τὸ ἁπτόν·*

1231 a 12: *ἐπεὶ καὶ τῶν περὶ τὸ γευστὸν οὐ περὶ πᾶσαν ἡδονὴν ἐπτόηται τὰ θηρία, οὐδ᾽ ὅσων τῷ ἄκρῳ τῆς γλώττης ἡ αἴσθησις, ἀλλ᾽ ὅσων τῷ φάρυγγι, καὶ ἔοικεν ἁφῇ μᾶλλον ἢ γεύσει τὸ πάθος. διὸ οἱ ὀψοφάγοι οὐκ εὔχονται τὴν γλῶτταν ἔχειν μακράν, ἀλλὰ τὸν φάρυγγα γεράνου, ὥσπερ Φιλόξενος ὁ Ἐρύξιδος.*

b 25: *περὶ γὰρ τὴν διὰ τῆς ὄψεως ἡδονὴν τῶν καλῶν ἄνευ ἐπιθυμίας ἀφροδισίων*

Als weitere Autoritäten für die Verwerfung der Völlerei und Wollust führt Macrobius noch Sokrates[1] an und den Arzt Hippokrates, dem er das ehrende Epitheton ‚divina vir scientia' beilegt. Dieser habe den ‚coitus Veneris' für „Epilepsie im ersten Stadium" erklärt.

Die eben vorgeführten Lehren, die zum Teil schon in das Gebiet der Ethik hinüberspielen, entwickelt uns Macrobius am Schlusse des zweiten Buches (c. 8) seiner Saturnalien. Noch manches Wissenswerte würde uns hier wohl noch geboten werden, wenn nicht der Schluß dieses Buches verloren gegangen wäre. Vollständig scheint es noch im Mittelalter vorhanden gewesen zu sein. Von Johannes von Salisbury[2], Alanus de Insulis[3] und Vinzenz von Beauvais[4] werden nämlich macrobianische Stellen angeführt, die sich in unserer Ausgabe nicht finden, ihrem Inhalte

(*Sat.* II 8, 14)	(*Nik. Ethik* III 13, 1118)	(*Eudem. Eth.* III 2, 1230)
ἡττώμενον ψέγομεν καὶ ἀκρατῆ καὶ ἀκόλαστον λέγομεν διὰ τὸ ὑπὸ τῶν χειρίστων ἡδονῶν ἡττᾶσθαι. οὐσῶν δὲ τῶν αἰσθήσεων πέντε τὰ ἄλλα ζῷα ἀπὸ δύο μόνον ἥδεται, κατὰ δὲ τὰς ἄλλας ἢ ὅλως οὐχ ἥδεται ἢ κατὰ συμβεβηκὸς τοῦτο πάσχει.	*τοιούτοις χαίρειν καὶ μάλιστα ἀγαπᾶν θηριῶδες.*	*. . . καὶ περὶ τὴν διὰ τῆς ἀκοῆς . . . ἔτι δὲ πρὸς τὰς δι' ὀσφρήσεως, . . . οὐκ ἔστιν ὁ σώφρων. οὐ δὲ γὰρ ἀκόλαστος οὐδεὶς λέγεται τῷ πάσχειν ἢ μὴ πάσχειν.*

[1] Erwähnt ist des Sokrates bekannter Ausspruch, er esse, um zu leben, nicht lebe er, wie viele Menschen, um zu essen. Vgl. Plut., *De aud. poet.* 4, p. 21; Diog. L. II 5, 16.

[2] *Policr.* VIII 15 (Webb 775 d): Fugienda sunt, inquit Macrobius, omnibus modis et abscidenda igne et ferro totoque artificio separanda languor a corpore, imperitia ab animo, luxuria a ventre, a civitate seditio, a domo discordia, et in commune a cunctis rebus intemperantia. Hinzuzufügen wäre diese Stelle ganz am Schlusse von c. 8.

[3] *Summa de arte praed.* c. 158, *PL* 210, 143 A f.: Ut legitur in libro Macrobii: Vinculo patientiae obligandi sunt impetus animi; magna est illius gloria, qui nullius laudibus crescit, nullius vituperationibus decrescit. Einzureihen vor n. 9 des 8. Kapitels.

[4] *Spec. doctr.* IV 81, S. 346: Macrob. libro Saturnaliorum: Qui suos dolores anxietatesque dissimulat, si patientiae beneficio ad maximam voluptatem pervenerit, magis admirandi fuerunt dolores, in angusto quos ipse pertulit loco, quam quos ipse protulit: Maior est patientiae quam facundiae laus. Anzuschließen an die vorige Stelle.

nach aber nur aus Sat. II 8 genommen sein können. Diese Zitate müßten bei einer neuen Ausgabe zur Ergänzung unseres Textes verwendet werden.

9. Die Träume.

Die Veranlassung, in eine Erörterung über die Träume einzutreten[1], resultiert für Macrobius aus der Bestimmung des Gesichtspunktes, unter dem Ciceros „Traum des Scipio" zu betrachten ist. Zu diesem Behufe gibt er eine Einteilung der Träume, die althergebracht gewesen zu sein scheint und ziemlich übereinstimmend auch bei Artemidor überliefert ist[2]. Er nennt folgende fünf Arten von Träumen: 1. der eigentliche Traum (somnium, *ὄνειρος*); 2. die Vision (visio, *ὅραμα*); 3. das Orakel (oraculum, *χρηματισμός*); 4. das Traumbild (insomnium, *ἐνύπνιον*); 5. das Trugbild (*φάντασμα*, nach Ciceros Übertragung visum). Die beiden letzten Klassen besitzen keine prophetische Bedeutung.

Das Insomnium hat seinen Grund[3] in bestimmten geistigen, körperlichen oder beruflichen Zuständen, was an Hand von Beispielen erläutert wird.

Das Phantasma sodann ist das Erscheinen phantastischer Gestalten in dem Zustand zwischen Wachen und Schlafen. Zu den Erscheinungen unangenehmer Art gehört der Alp (*ἐπιάλτης*)[4], nach landläufiger Auffassung ein Gespenst, das auf dem Träumenden liege.

---

[1] Vgl. C. I 3.

[2] Vgl. B. Büchsenschütz, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Berlin 1868, 59: „Dieselben [Arten der Träume] finden wir auch bei Artemidoros (I 2, S. 5), jedoch so gegliedert, daß als Hauptklassen *ὅραμα* [lies *ὄνειρος*] und *ἐνύπνιον* genannt, zu der ersteren aber das *ὅραμα* und der *χρηματισμός*, zu der letzteren das *φάντασμα* gerechnet werden"; S. 60: „Die Einteilung der Träume ist offenbar eine althergebrachte, wenigstens deutet die Bemerkung des Artemidoros, daß über das *φάντασμα* viele, namentlich Artemon von Milet und Phoebos von Antiochia, ausführlich gehandelt haben (Artem. I 2, S. 5), darauf hin."

[3] Vgl. Artem. IV, prooem. (ed. Hercher 199, 16): *τὸ μὲν ἀσήμαντον καὶ οὐδενὸς προαγορευτικὸν ἀλλ' ἐν μόνῳ τῷ ὕπνῳ τὴν δύναμιν ἔχον; γινόμενον δὲ ἐξ ἐπιθυμίας ἀλόγου ἢ ὑπερβάλλοντος φόβου ἢ πλησμονῆς ἢ ἐνύπνιον χρὴ καλεῖν* (vgl. I 1, S. 3 7ff.).

[4] Vgl. Artem. II 37, wo der Alp zu den Göttererscheinungen gezählt und diese symbolisch gedeutet werden (Büchsenschütz 91 A. 190).

Die übrigen drei Arten dagegen gestatten ein Schauen in die Zukunft. Das Orakel[1] ist eine unzweideutige Mitteilung von Zukünftigem, die uns eine im Schlafe erscheinende ehrwürdige oder bedeutende Person, wie z. B. Vater oder Mutter, ein Priester oder selbst ein Gott, macht.

Eine Vision haben wir, wenn uns im Schlafe vor Augen tritt, was nachher in Wirklichkeit geschieht; z. B. ein Freund, der in weiter Ferne weilt und dessen Heimkehr noch nicht erwartet wird, zeigt diese seinem Freunde in der Nacht durch ein *ὅραμα* an, und am Tage findet zwischen beiden wirklich ein Wiedersehen statt.

Ὄνειρος endlich heißt die unter einem Bilde versteckte und meistens sehr dunkle Darstellung der Wirklichkeit, deren eigentlicher Sinn nur durch Deutung erkannt werden kann[2].

Zum Zwecke der Auslegung werden nach Macrobius die Träume in eigene, fremde, gemeinsame, öffentliche und kosmische geschieden[3], je nachdem im Traume die eigene Person oder eine andere oder beide, oder öffentliche Gebäude (Forum, Theater) und Orte, oder Sonne, Mond und Sterne im Mittelpunkt des Geschehens stehen[4].

[1] C. I 3, 8: . . . vel etiam deus aperte eventurum quid aut non eventurum, faciendum vitandumve denuntiat. Derselbe Gedanke bei Porph., *De abst.* II 53: *εἰσίν οἱ τῷ οὕτω ζῶντι τῷ οἰκέτῃ τοῦ θεοῦ καὶ δι' ὀνειράτων καὶ συμβόλων καὶ δι' ὄττης ἀγαθοὶ δαίμονες προτρέποντες καὶ μηνύοντες τὸ ἀποβησόμενον καὶ ὃ ἀναγκαῖον φυλάξασθαι.* Vgl. *Ep. ad. Aneb.* 12.

[2] Artemidor teilt die bedeutsamen Träume in *θεωρηματικοί*, welche die Sache unmittelbar so, wie sie geschehen wird, darstellen, und in *ἀλληγορικοί*, welche die Zukunft durch ein Gleichnis gewissermaßen in einem Rätsel andeuten (I 2, S. 4 9 18). Büchsenschütz 61.

[3] Dieselben *πέντε εἴδη* nennt uns Artemidor I 2, S. 5 f.: *ἴδιοι, ἀλλότριοι, κοινοί, δημόσιοι, κοσμικοί* (vgl. IV 1, S. 202, 10).

[4] Der „Traum des Scipio“ kann nach der Ansicht unseres Autors als oraculum, visio und somnium aufgefaßt werden; denn der Vater des Scipio, Ämilius Paulus, und sein Großvater, die dem Scipio die Zukunft verkünden, sind heilige und ehrwürdige Personen; der Ort, an den Scipio nach dem Tode kommen soll, wird von ihm wirklich gesehen; der wahre Sinn des Traumes kann nur durch Auslegung gefunden werden. Auch die fünf Differenzierungen des Oneiros schließe der „Traum des Scipio“ in sich: Scipio werde in seine eigene Zukunft eingeweiht, über das Lebenslos anderer unterrichtet, erfahre, daß derselbe Ort auch andere verdienstvolle Männer aufnehme, daß Rom siegen, Karthago untergehen und er triumphieren werde; er schaue endlich die Bewegung des Himmels, der Sphären und der Gestirne und die Lage der Erde.

Die Meinung, daß von den genannten fünf Arten der Träume das Insomnium und das Phantasma keiner Deutung fähig sind und nicht in Erfüllung gehen, veranlaßt Macrobius, Bezug zu nehmen auf die homerisch-vergilianische Angabe [1], die sich erfüllenden Träume gingen aus dem hörnernen, die unerfüllbaren aus dem elfenbeinernen Tore der Unterwelt hervor. Der Kern dieser Anschauung aber liege nach dem *Homerkommentar* des Porphyrius [2] tiefer. Die Seele, der im wachen Zustande die volle Wahrheit verborgen sei, schaue diese bisweilen im Schlafe, oft aber gelinge es ihr trotz aller Anstrengung nicht. Das Antlitz der Seele deckten nämlich gleichsam zwei Schleier: der eine, der den Augen der Seele gestattet, während des Schlafes zur Wahrheit vorzudringen, sei von Horn, das seiner Natur nach durchsichtig ist, der andere aus Elfenbein, das keinen Lichtstrahl durchläßt.

Endlich gibt Macrobius noch eine Aufklärung [3] über den *σκοπός* der bedeutsamen Träume. Meistens, sagt er, sind sie in mysteriöses Dunkel gehüllt, enthalten aber stets einen Kern von Wahrheit, wenn sie richtig ausgelegt werden. Trifft scheinbar das Vorhergesagte nicht ein, so hat es eben an der Auffassung und Interpretation [4] gefehlt, wie z. B. beim Traum, den im Homer [5] Jupiter dem König von Argos schickt; der Gott habe nämlich „alle“ Mannen in den Kampf führen geheißen, also den Achilles miteinbegriffen [6].

[1] Hom., *Od.* XIX 562 ff. Von Vergil nachgeahmt in *Aen.* VI 893 ff.

[2] Gemeint ist damit natürlich des Porphyrius Schrift *Περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας*. Vgl. Herm. Schrader, *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae,* Lipsiae 1880, 352.

[3] C. I 7.

[4] Vgl. Cic., *De div.* I 52: Male coniecta maleque interpretata falsa sunt non rerum vitio, sed interpretum inscientia.

[5] *Il.* II 6 ff.

[6] Man sieht, durch welche sophistische Auslegung man damals die Unfehlbarkeit der Träume zu retten suchte. — In der Frage nach der Quelle wird wohl auch bei diesem Abschnitt über die Träume auf den *Timäuskommentar* des Porphyrius zurückgegriffen werden dürfen. Daß eine Abhandlung über die Träume in einem Kommentar zum platonischen Timäus Platz finden konnte, ergibt sich aus dem des Chalcidius, der sich in Kap. 250—256 über die Einteilung der Träume und Visionen äußert (vgl. B. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timäus: Beitr.* III 6, 45); daß aber nur Porphyrius in Betracht kommen kann, erhellt daraus, daß

Drittes Kapitel.

Philosophia moralis.

Die ethischen Untersuchungen des Macrobius stehen im engsten Zusammenhange mit seiner Weltanschauung. Es ist uns bereits bekannt, daß er den von Plato überkommenen und vom Neuplatonismus auf die Spitze getriebenen Gegensatz zwischen der sinnlichen und geistigen Welt übernimmt, indem er alle Wirklichkeit nur der intellegiblen Welt zuteilt, alles Körperliche dagegen für Schein erklärt[1]. Unter dem nämlichen spiritualistischen Standpunkt wird auch das Menschenleben betrachtet. Leib und Seele stehen sich aufs schroffste gegenüber. Es gibt nichts Körperliches, was dem Unkörperlichen nicht zugleich unrein wäre, und durch die Verbindung mit ihm wurde, wie wir wissen, die vorher reine und glückliche Seele von ihrer ursprünglichen Geisteshöhe in die sinnliche Niedrigkeit gestürzt[2]. Doch bewahrt sie auch in der Verbindung mit dem Körperlichen das Vermögen, sich in rein geistiger Erkenntnis zum Übersinnlichen zu erheben. Darauf basiert die sittliche Aufgabe des Menschen.

Zeller[3] charakterisiert die Moral Plotins mit den Worten: „Das Entscheidende für den sittlichen Zustand des Menschen ist die Abkehr vom Sinnlichen; mit diesem ist die Hinwendung zum Übersinnlichen unmittelbar als ihre natürliche Folge gegeben, und es bedarf keiner besondern Einwirkung des Willens auf sich selbst, keines weiteren inneren Prozesses, um dieselbe hervorzubringen. . . .

---

er von Macrobius selbst zitiert wird (C. I 3, 17), und daß er sich in ähnlicher Weise (s. S. 84 Anm. 1) über die prophetischen Träume ausgesprochen hat.

[1] Vgl. S. 24 (C. I 6, 19). Die plotinische Lehre wird in folgenden Versen gut zum Ausdruck gebracht:

„Schein ist der Leib, nichts als des Wesens Schatten,
Nur eitle Scheingebilde Zeit und Raum,
Nachtbilder bei des Geistesflugs Ermatten,
Phantome nur im schweren Lebenstraum.“

(Creuzer, *Deutsche Schriften* 4. Abt. Bd. 1: *Zur röm. Gesch. u. Altertumskunde* 149).

[2] C. I 11, 11: (animae) ab omni cuiusque contagione corporis liberae caelum possident (vgl. I 12, 10). Siehe S. 41. Porph., *De abst.* II 34; I 31; II 46. [3] III 2[4], 654.

Der Grundbegriff dieser Ethik ist daher der Begriff der Reinigung, der Lossagung vom Körper; aus diesem Negativen geht das Positive, die Hinwendung zur jenseitigen Welt, unmittelbar hervor." Denselben Standpunkt vertritt Porphyr, nur daß bei ihm der Begriff der Reinigung noch größere Bedeutung gewinnt[1]. Daß nun auch die Moral unseres Philosophen auf den gleichen Grundsätzen beruht, ergibt sich eigentlich schon aus dem, was in der Psychologie über das Verhältnis der Seele zum Leibe dargelegt wurde.

Der Angelpunkt, um den die Ethik des Macrobius sich dreht, ist die Frage: Auf welche Weise kann der Mensch zur Vereinigung mit Gott, seinem letzten Ziel und Ende, von dem er hergekommen ist, wieder zurückgelangen und dadurch seine wahre Glückseligkeit finden?

Die Antwort kann nach Macrobius nicht darin bestehen, daß das Glück mit Epikur in der Lust zu suchen sei; denn während die Stoiker die Lust ‚tamquam hostis' verachten[2], sieht Epikur in ihr das höchste Gut; er definiert das eigentliche Wesen und Ziel aller Lust als völlige Schmerzlosigkeit[3]. Die Grundlage, auf der allein vielmehr das Glück des Menschen sich erheben kann, ist der aller Lust entgegengesetzte Pol, die Tugend[4].

Daher stellt Macrobius, ähnlich wie Plotin[5], an die Spitze seiner Erörterung über die Tugenden den echt stoischen Satz: „Nur die Tugend allein macht glücklich, und auf keinem andern Weg kann man sich diesen Namen erwerben"[6]. Das Wesen der Tugend festzustellen oder eine Definition von ihr zu geben, unterläßt er jedoch; er begnügt sich mit einer dogmatischen Aufzählung der einzelnen Klassen von Tugenden, die er in eine unter dem Gesichtspunkt der Reinigung stehende Reihenfolge bringt und jede einzelne Stufe nach der Vierzahl der platonischen Kardinaltugenden

---

[1] Zeller III 2⁴, 717. [2] S. II 1, 8. Vgl. Zeller III 1⁴, 221.

[3] S. VI 7, 15: Epicurus . . . maximam voluptatem detractionemque omnis doloris definivit his verbis: *ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις*. Dieselbe Definition bei Diog. L. 139; Gellius, *Noct. Att.* II 9, 2. Über Epikur vgl. Zeller III 1⁴, 455 f.).

[4] S. VII 432: quid enim tam contrarium quam virtus et voluptas?

[5] *Enn.* I 2, 1.

[6] C. I 8, 3: Solae faciunt virtutes beatum, nullaque alia quisquam via hoc nomen adipiscitur.

Weisheit, Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung und Tapferkeit in entsprechend modifizierter Gestalt bestimmt[1]. Die Tugenden teilt er ein in politische, reinigende, geläuterte und paradigmatische und folgt dabei nach seiner Angabe dem Plotin. Bei genauerem Zusehen erkennen wir jedoch mit unzweifelhafter Deutlichkeit, daß die lichtvollere Darstellung Porphyrs zugrunde liegt[2].

Die politischen Tugenden (virtutes politicae)[3] kommen, wie Macrobius sagt, dem Menschen als ‚animal sociale' zu; sie übt, wer Sorge trägt um Staat und Familie, über das Wohl und Wehe seiner Mitbürger wacht, sich als edelmütigen treuen Bundesgenossen bewährt. Nach der Norm der Vernunft alle Gedanken und Taten zu richten und nur das Rechte zu wollen und zu vollbringen, ist politische Klugheit (prudentia). Sie hat eine Reihe von andern Tugenden, wie vernünftiges Urteil, Einsicht, Vorsicht, Fügsamkeit, Behutsamkeit, im Gefolge. Die politische Tapferkeit (fortitudo) erhebt den Geist über die Furcht vor jeder Gefahr, läßt den Menschen vor nichts erbeben als vor Schmach und Schande und heißt ihn jedes Ungemach mit Gleichmut ertragen. Sie begreift in sich Hochherzigkeit, Vertrauen, Ansehen, Charakterfestigkeit, Toleranz und Standhaftigkeit. Selbstbeherrschung (temperantia) bewahrt vor jeder Tat, die Reue bringt, vor dem Überschreiten des gesetzlichen Maßes und zwingt die Begierde unter das Joch der Vernunft. Der temperantia folgen Tugenden wie Bescheidenheit, Zartgefühl, Entsagung, Sittsamkeit, Ehrbarkeit, Besonnenheit, Mäßigkeit, Schamgefühl. Sache der Gerechtigkeit (iustitia) endlich ist es, jedem zuzuteilen, was sein ist. Ohne sie kann keine Gesellschaft, nicht einmal die Familie, geschweige denn der Staat bestehen[4]. Je nachdem einer diese Tugend übt oder

[1] C. I 8, 5. Vgl. Porph., *Sent.* 32.

[2] Dies hat schon Petit (S. 67, 2) und im Anschluß an ihn Linke (*Macr. Komm.* 245) beobachtet, ohne daß sie im einzelnen ihre Behauptung beweisen.

[3] C. I 8, 6f. Die Definitionen der einzelnen Tugenden bei Porphyr (*Sent* 32 [34]) lauten: *καί ἐστι φρόνησις μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον, ἀνδρεία δὲ περὶ τὸ θυμούμενον, σωφροσύνη δὲ ἐν ὁμολογίᾳ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμόν, δικαιοσύνη δὲ ἡ ἑκάστων τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγία ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι.* In derselben Weise definiert sie Plotin (*Enn.* I 2, 1).

[4] C. I 1, 4.

vernachlässigt, wird er im Jenseits Strafe oder Lohn ernten [1]. Sie ist die Grundlage von Unbescholtenheit, Eintracht, Pietät, Pflichteifer und Menschenliebe.

Die Funktion [2] der politischen Tugenden besteht nach unserem Autor gleich Plotin [3] und dessen Schüler Porphyr [4] in der Begrenzung und Mäßigung der Leidenschaften. Aber bei den beiden Neuplatonikern haben diese spezifisch ethischen Tugenden, die der scharfe Blick des Aristoteles auf das rein Menschliche bezieht und auf dem Boden der staatlichen Gemeinschaft entstehen und gedeihen läßt, nur eine geringe und kaum ins Gewicht fallende Bedeutung für die Erhebung des Menschen zu Gott [5]; denn sie betrachten den Menschen nicht als mitschaffendes und handelndes Glied der Familie und der menschlichen Gesellschaft, nicht als *ζῷον πολιτικόν*, sondern als ein für sich isoliertes Wesen. Bei Macrobius dagegen spielen die politischen Tugenden eine weit größere Rolle; er entzieht ihnen nicht den Nährboden und die Grundlage, auf der allein sie wachsen und blühen können, nämlich die organisierte Gemeinschaft. Ausdrücklich betont er [6], daß auch sie, wenn überhaupt den Tugenden die Aufgabe und Wirkung zukommt, glücklich zu machen, zur Glückseligkeit führen, daß auch praktisch veranlagte Naturen, die jeder philosophischen Spekulation abhold sind, wie z. B. ein Romulus [7], durch das tätige Leben auf Erden den Weg in den Himmel sich ebnen [8] und für ihre Verdienste die Unsterblichkeit ernten [9].

Wir sehen, wie unser Autor mit sichtlichem Behagen bei den politischen Tugenden verweilt und mit lebhaften Farben den herrlichen Lohn schildert, der ihnen folgt, während Porphyr sie ganz kurz abtut.

Haben wir nun hier eine selbständige Arbeit unseres Philosophen vor uns, oder wie ist die Verschiedenheit zu erklären, wo doch im folgenden fast völlige Übereinstimmung mit Porphyr zu konstatieren

[1] C. I 1, 7. [2] C. I 8, 11.
[3] *Enn.* I 2, 2: *αἱ πολιτικαὶ ἀρεταὶ . . . ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας.*
[4] *Sent.* 32, 2: *αἱ μὲν τοῦ πολιτικοῦ ἐν μετριοπαθείᾳ κείμεναι . . .*
[5] Vgl. Pisynos, *Die Tugendlehre des Plotin* (Diss.), Lpz. 1895, S. 31.
[6] C. I 8, 12.
[7] C. II 17, 9. [8] C. I 8, 13.
[9] C. II 17, 5; I 4, 1; 9, 6.

ist? Daß Macrobius sich hier als produktiver Geist gezeigt habe, ist wohl kaum anzunehmen, da er sich ja auch sonst aufs engste an seine Quellen anschließt. Diese Stelle ist vielmehr ein klarer Beweis dafür, daß nicht Porphyr seine direkte Quelle ist, sondern, wie bereits in der Einleitung erwähnt, ein römischer Autor, der seinerseits von Porphyr abhängt. Dieser lateinische Gewährsmann nun, der wohl ebenfalls einen Kommentar zum „Traum des Scipio" verfaßte[1], hat von seinem römischen Standpunkt aus und vor allem mit Rücksicht auf die Cicerostelle, sei es aus sich, sei es im Anschluß an andere Quellen[2], über die Tugenden des tätigen Lebens ausführlicher gehandelt[3].

Kehren wir nun zur weiteren Entwicklung der Tugendklassen zurück. Wir haben gehört, daß die politischen Tugenden auf das rein menschliche Leben sich beziehen[4]. Im Gegensatz dazu kommt die nächsthöhere Tugendstufe, die reinigenden Tugenden, die virtutes purgatoriae[5], nur den philosophisch gebildeten Naturen zu, die sich der Teilnahme am Staatsleben enthalten und danach streben, selbst jeglichen Gedanken an das Sinnliche von sich abzustreifen[6] und die gleichsam durch eine Flucht aus der irdischen Welt sich stufenweise bis zur Gottheit erheben und sich mit ihr vereinigen[7].

---

[1] Vgl. Bitsch 71.

[2] Eine ganz ähnliche Gedankenentwicklung über diese Tugenden findet sich z. B. bei Aristoteles, *De virt. bon. et mal.* 4, 1250 a 30 bis b 24. Wörtlich dasselbe bei Stob., *Flor.* c. I 194 (Hense I 140).

[3] Diese Auffassung gewinnt eine Stütze an der Untersuchung von Bitsch (S. 24 ff.). Wenn aber Bitsch meint, daß auch der Abschnitt über die politischen Tugenden in letzter Linie auf den *Timäuskommentar* des Porphyr zurückgehe, so ist er im Irrtum; der gezeichnete Unterschied gestattet eine solche Annahme nicht.

[4] C. I 8, 4. [5] C. I 8, 8.

[6] purgare, bei Plotin *καθαίρειν*.

[7]

Porph., *Sent.* 32, 3:	Macr., C. I 8, 8:
αἱ δὲ τοῦ πρὸς θεωρίαν προκόπτοντος θεωρητικοῦ ἐν ἀποστάσει κεῖνται τῶν ἐντεῦθεν. διὸ καὶ καθάρσεις αὗται λέγονται, ἐν ἀποχῇ θεωρούμεναι τῶν μετὰ τοῦ σώματος πράξεων καὶ συμπαθειῶν τῶν πρὸς αὐτό, αὗται μὲν γὰρ τῆς ψυχῆς ἀφισταμένης πρὸς τὸ ὄντως ὄν ...	Secundae, quas purgatorias vocant, hominis sunt qui divini capax est, solumque animum eius expediunt, qui decrevit se a corporis cogitatione purgare et quadam humanorum fuga solis se inserere divinis.

Mit Jan ist ‚... a corporis cogitatione' zu lesen. Eyssenhardt hat sich wohl durch die Stelle I 11, 11 (animae beatae ab omni contagione liberae ...) zur Aufnahme von contagione bestimmen lassen. Aber Jan weist mit Recht darauf hin, daß ebenda gelesen wird: ‚... corporis desiderio cogitaverit,

In diesem Sinne ist auch bei Macrobius wie bei Plotin[1], die Tugend Läuterung, welchen Begriff Porphyr noch mehr betont als sein Lehrer[2]. In der Sphäre der reinigenden Tugenden besteht die Klugheit[3] darin, die ganze Welt und alles, was in ihr ist, ob der Betrachtung der himmlischen Dinge zu verachten und der Seele ganzes Sinnen und Trachten nur auf das Göttliche zu richten. Mäßigung[4] fordert möglichste Beschränkung auf die notwendigsten körperlichen Bedürfnisse. Die tapfere[5] Seele kennt keine Furcht vor der Trennung vom Körper und erschaudert nicht vor der Höhe des Aufstieges zum Himmel. Zur Erreichung eines gesteckten Zieles bei der Übung jeder einzelnen Tugend standhaft zu verharren, verlangt endlich die Gerechtigkeit[6]. Bei dieser Art von Tugenden, bemerkt unser Autor, daß die, welche die Tugenden nur den Philosophen zuerkennen, sie allein als Tugend gelten ließen. Damit meint er aber kaum die Christen, wie Petit[7] glaubt, sondern wohl die Stoiker.

Hat sich die Ablösung der Seele vom Irdischen vollzogen und ist sie von jedem körperlichen Einfluß frei, so haben wir die dritte Tugendklasse[8], die Tugenden der geläuterten Seele (purgati iam defaecatique animi). Hier ist Klugheit, nicht nur das Göttliche allem vorzuziehen, sondern es allein zu kennen und nur auf es sein Augenmerk zu richten, gleich als ob sonst nichts existierte. Die Besonnenheit verlangt nicht allein Unterdrückung der sinnlichen

---

pondere ipso terrenae cogitationis paulatim in inferiora delabitur'. In philosophischem Sinne sagen beide Lesarten dasselbe, da ja nach neuplatonischer Anschauung mit der cogitatio corporis eine contagio verbunden ist.

[1] *Enn.* I 2, 3. [2] Zeller III 2[4], 717.

[3] Vgl. Porph., *Sent.* 32, 3: *διὸ ἐν ταῖς καθάρσεσι τὸ μὲν μὴ συνδοξάζειν τῷ σώματι, ἀλλὰ μόνον ἐνεργεῖν ὑφίστησι τὸ φρονεῖν, ὃ διὰ τοῦ καθαρῶς νοεῖν τελειοῦται.*

[4] *τὸ δέ γε μὴ ὁμοπαθεῖν συνίστησι τὸ σωφρονεῖν.*

[5] *τὸ δὲ μὴ φοβεῖσθια, ἀφισταμένην τοῦ σώματος ὡς εἰς κενόν τι καὶ μὴ ὄν, τὴν ἀνδρείαν.*

[6] *ἡγουμένου δὲ λόγου καὶ νοῦ καὶ μηδενὸς ἀντιτείνοντος ἡ δικαιοσύνη.* Vgl. Plot., *Enn.* I 2, 3. [7] S. 69, 1.

[8] C. I 8, 9. Porph., *Sent.* 32, 4: *ἄλλο οὖν γένος τρίτον ἀρετῶν . . . νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης. σοφία μὲν καὶ φρόνησις ἐν θεωρίᾳ, ὧς νοῦς ἔχει, σωφροσύνη δὲ ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, ἡ δὲ ἀνδρεία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει, δικαιοσύνη δὲ οἰκειοπραγία ἐν τῇ πρὸς τὸν νοῦν ἀκολουθίᾳ καὶ τῷ πρὸς τὸν νοῦν ἐνεργεῖν.*

Begierden, sondern deren vollständiges Vergessen. Die Tapferkeit beruht auf völliger Affektlosigkeit, so daß der Träger ‚nesciat irasci, cupiat nihil‘. Die Gerechtigkeit besteht in der gänzlichen Vereinigung mit dem Geist, und die stetige Aufrechterhaltung dieses Bündnisses in dessen Nachahmung.

Noch höher steht die vierte Art[1] der Tugenden, die Tugenden des Nus oder die vorbildlichen Tugenden (virtutes exemplares). Sie sind die Quelle aller übrigen; denn wenn der Nus die Ideen aller Dinge enthält, so müssen die Tugenden des Nus um so mehr alle andern in sich schließen. Die Definitionen der vier Kardinaltugenden gibt hier Macrobius in voller Übereinstimmung mit seinem Gewährsmann Porphyr.

Die Hauptunterschiede dieser vier Tugendstufen liegen in ihrer Stellung zu den Affekten: Has [passiones] primae [virtutes] molliunt, secundae auferunt, tertiae obliviscuntur, in quartis nefas est nominari[2].

Hieran reiht sich unwillkürlich die Frage, was unser Philosoph unter Affekten versteht. Die ganze Erklärung, die er in dem Kommentar gibt, lautet: passiones vocantur, quod homines metuunt cupiuntque dolent gaudentque[3]. Auch in den Saturnalien kommt er auf die Affekte zu sprechen; doch bringt

[1] Porph., *Sent.* 32, 5:	Macr., C. I 8, 10:
Τέταρτον δὲ εἶδος ἀρετῶν, τὸ τῶν παραδειγματικῶν, αἵπερ ἦσαν ἐν τῷ νῷ . . . νοῦς μὲν ἐν ᾧ ἅμα πάντα ὥσπερ παραδείγματα. — 6: *καὶ ὁ μὲν ἔχων τὰς μείζους ἐξ ἀνάγκης ἔχει καὶ τὰς ἐλάττους.*	Quartae sunt, quae in ipsa divina mente consistunt, quam diximus *νοῦν* vocari: a quarum exemplo reliquae omnes per ordinem defluunt. Nam si rerum aliarum, multos magis virtutum ideas esse in mente credendum est.
5: *σοφία δὲ γινώσκων ὁ νοῦς, τὸ δὲ πρὸς αὑτὸν ἡ σωφροσύνη, τὸ δὲ οἰκεῖον ἔργον ἡ οἰκειοπραγία, ἡ δὲ ἀνδρεία ἡ ταυτότης καὶ τὸ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ μένειν καθαρὸν διὰ δυνάμεως περιουσίαν.*	Illic prudentia est mens ipsa divina, temperantia quod in se perpetua intentione conversa est, fortitudo quod semper idem est nec aliquando mutatur, iustitia quod perenni lege a sempiterna operis sui continuatione non flectitur.

[2] C. I 8, 11. Dasselbe bei Porphyr, *Sent.* 32, 7.

[3] Verg., *Aen.* VI 733. Diese Verteilung der Affekte reicht zurück bis auf Plato (vgl. Siebeck *a. a. O.* 1. Tl. S. 232; Plato, *Phaed.* 83 b) und findet sich auch anderweitig, z. B. bei den Stoikern, Cicero, Boëthius u. a.

er dort ebensowenig eine psychologische Erklärung, sondern begnügt sich damit, die physiologischen Begleiterscheinungen zu erwähnen und ihre Entstehungsursache anzugeben. Das Erröten bei der Freude führt er auf den Blutandrang zurück[1]. Das Erbleichen bei Furcht dagegen habe seinen Grund in dem Zurückweichen des Blutes; denn bei drohender Gefahr suche sich die Seele gewissermaßen aus Angst zu verstecken, ziehe sich ganz nach innen zurück und reiße auch das Blut mit, auf dem sie wie in einem Wagen fahre. Da somit die Lebenskraft aus den Gliedern gewichen sei, zeigten sich als Begleiterscheinungen heftiges Zittern, oftmals auch Diarrhöe[2].

Loslösung von den Leidenschaften, stufenweis fortschreitende Erhebung der Seele zum reinen Geist, dem All-Einen, ist die Quintessenz, die Macrobius durch die entwickelte Tugendskala zum Ausdruck bringen will. In gleicher Weise faßt er im Anschluß an Porphyr die Selbsterkenntnis von ihrer auf das sittliche Handeln gerichteten Seite. Wie dieser als Fundament und als Basis aller Reinigung das *γνῶναι ἑαυτόν* bezeichnet, die Erkenntnis, daß das Wesen der Seele ein dem Körper fremdartiges und von ihm verschiedenes sei[3], so erklärt auch er es als vollkommene Weisheit der mit dem Leibe verbundenen Seele, zu erkennen, von wo sie ausgegangen. Darum habe auch das delphische Orakel jedem auf seine Frage, welcher Weg zum Glück

[1] Vgl. S. VII, 11 6 f.

[2] In gleicher Weise sagt Plotin (*Enn.* III 6, 3), die Affektionen des Errötens und Erblassens seien durch die Seele bedingt, gingen aber von dem von der Seele verschiedenen Bestande des Organismus vor sich. So haben die Erscheinungen bei Furcht in der Seele zwar ihren Anfang, das Erbleichen aber sei die Folge der Abkühlung, indem alle Wärme nach dem Herzen strömt. Körperlich läßt Plotin (*Enn.* III 6, 4) die Furcht sich äußern durch *ὅ τε τρόμος καὶ ὁ σεισμὸς τοῦ σώματος καὶ τὸ ὠχρὸν καὶ ἡ ἀδυναμία τοῦ λέγειν*, die Scham, wie Macrobius (vgl. S. VII 11, 4 f.), durch *ἐρυθριᾶν* des Leibes. — Diese Anschauung geht wohl auf die *Problemata physica* des Pseudo-Alexander Aphrodisias zurück; wenigstens herrscht zwischen Macrobius und Pseudo-Alexander eine seltsame Übereinstimmung: Macr., S. VII, 11, 6 = Pseudo-Alex., *Probl.* I 14; *S.* VII 11, 7 = *Probl.* I 12; S. VII 11, 8 = *Probl.* I 13.

[3] Porph., *Sent.* 32, 8: *πρῶτον μὲν οἷον θεμέλιος καὶ ὑποβάθρα τῆς καθάρσεως, τὸ γνῶναι ἑαυτὸν ψυχὴν ὄντα ἐν ἀλλοτρίῳ πράγματι καὶ ἑτερουσίῳ συνδεδεμένην.*

führe, ein *γνῶθι σεαυτόν* zugerufen [1]. Daß aber die Seele ihren Ursprung im Himmel hat, erklärt Macrobius als philosophische Lehre; gemeint ist damit, wie bereits klar geworden, die Lehre des Platonismus. Wegen dieses himmlischen Ursprungs der Seele soll des Menschen Sehnsucht nicht auf das Äußere gehen [2], nicht die äußere Hülle soll er für sein wahres Wesen halten, sondern die Substanz, die jener Kraft und Leben verleiht [3]; er soll sich seines göttlichen Adels bewußt sein und zum Insichleben und somit zur Abwendung von der Sinnlichkeit und zur Befreiung von körperlichen Einflüssen gelangen, so daß er, geschmückt mit dem Kranze der Tugenden und rein gewaschen in ihrem klaren Quell, Besitz ergreifen kann von dem Himmel, den er tatsächlich in Gedanken und Beschauung stets besessen [4].

So ist ganz wie beim Neuplatonismus die Selbsterkenntnis der Durchgangspunkt auf dem Wege der Rückkehr vom Sinnlichen zum Übersinnlichen. Indem nämlich die ins Sinnliche verstrickte Seele sich selbst erkennt, erfaßt sie sich zugleich als ein geistiges, aus dem Nus hervorgegangenes Wesen [5]. Erst dadurch erscheint ihr das Sinnliche als etwas unter ihr Stehendes und als trügerisches Nachbild des Geistigen; sie wendet sich von ihm ab und richtet ihre Tätigkeit auf das Intellegible im Nus, wodurch ihr ganzes Wesen geistig und dem Nus ähnlich wird [6].

Aus dieser ganzen Auffassung der Tugenden und Selbsterkenntnis resultiert auch der Standpunkt, den Macrobius gegen-

[1] C. I 9, 1 ff.; vgl. S. I 6, 6. Dazu Porphyr bei Stob., *Floril.* XXI 26 (Hense I 579, 7): *τί ποτε ἦν ἄρα καὶ τίνος τὸ ἱερὸν πρόσταγμα τὸ ἐν Πυθοῖ, ὃ γνῶναι ἑαυτὸν τοῖς τοῦ θεοῦ δεησομένοις προσαγορεύει.*

[2] Vgl. Porphyr bei Stob., *Floril.* XXI 28 (Hense 582, 11 ff.) Z. 20: . . . *πάντῃ γνῶναι ἑαυτόν, ἵνα καὶ ὁ ἐντὸς ἀθάνατος γνωσθῇ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἐκτός εἰκονικὸς μὴ ἀγνοηθῇ καὶ τὰ τούτοις διαφέροντα γνώριμα γένηται* . . . Plot., *Enn.* I 6, 8: *ἴτω δὴ καὶ συνεπέσθω εἰς τὸ εἴσω ὁ δυνάμενος ἔξω καταλιπὼν ὄψιν ὀμμάτων μηδ' ἐπιστρέφων αὐτὸν εἰς τὰς προτέρας ἀγλαίας σωμάτων* (vgl. V 3, 4; IV 8, 1). Diese plotinisch-porphyrianische Maxime ist auch das Motto Augustins: ‚Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas' (*De vera relig.* 39, 72).

[3] C. II 12, 9. [4] C. I 9, 3. [5] Vgl. Porph., *Sent.* 40 [41], 5.

[6] Daß das *γνῶθι σεαυτόν* ein Lieblingsthema des Porphyrius war, ersehen wir daraus, daß er eine eigene Abhandlung darüber schrieb. So dürfen wir wohl mit Sicherheit annehmen, daß Porphyr auch in seinem *Kommentar zu Platos Timäus* darauf zurückgekommen ist.

über der Wertung des Lobes und der äußeren Stellung einnimmt. Die Weisen sollen den Lohn für ihre guten Taten in der inneren Befriedigung (conscientia) finden, der weniger Vollkommene mag ihn im Ruhme suchen[1]. Infolge der geringen Ausdehnung der Erde[2] und des ewigen Wechsels der Weltzustände kann der Ruhm zudem weder weite Verbreitung finden noch von Dauer sein[3]. Die Menschen soll man nicht nach ihrer äußeren Stellung, die wir oft einem glücklichen Zufall verdanken, werten und schätzen, sondern einzig wegen ihres Charakters, den jeder sich selbst bildet[4]. Daher verlangt Macrobius auch Milde gegen die Sklaven; denn auch sie sind Menschen, sittlich oft weit höher stehend als mancher Freie, der ein Sklave seiner Leidenschaften ist[5].

Ist aber der Zustand der Entsinnlichung das höchste Ziel, der Inbegriff aller Glückseligkeit, liegt es da nicht auf der Hand, den Übergang vom körperlichen zum rein geistigen Dasein möglichst rasch herbeizuführen und Selbstmord zu begehen? Diese durch den bekannten Standpunkt der Stoa naheliegende Frage verneint Macrobius aufs entschiedenste. Die Gründe gegen den freiwilligen gewaltsamen Tod nimmt er zunächst aus Platos *Phaedon*[6]. In diesem Kerker des Leibes, in den uns Gott verwiesen, müssen wir ausharren, bis Gott uns wieder von den Fesseln befreit. Durch heimliche Flucht aber würde die Schuld nur noch vergrößert werden. Zudem stehen wir unter dem Schutze und der Vorsehung der Götter; als ihr vorzügliches Eigentum[7] dürfen wir nicht eigenmächtig den Posten verlassen, auf den sie uns gestellt. Wie ein Leibeigener, der sich gegen den Willen seines Herrn entleibt, ein Verbrechen begeht, so werden wir im Falle eines beschleunigten Todes nicht Freiheit ernten, sondern erst recht zur Verantwortung gezogen werden. Daher darf der Tod in keiner Weise selbstmächtig herbeigeführt werden[8].

Wenn aber Plato in demselben Dialog[9] von einem Erstreben

[1] C. II 10, 2; vgl. II 12, 4 u. I 4, 2f.

[2] C. II 10, 3; I 16, 10; 20, 14.

[3] C. I 4, 2; II 10, 3; 12, 4. Übrigens ist das Wenige, das Macrobius hier vorbringt, kaum mehr als eine Umschreibung der Worte Ciceros.

[4] S. I 11, 10. Vgl. *Enn.* II 3, 8.

[5] S. I 11, 7. 8. [6] Vgl. p. 62.

[7] Vgl. Plato, *Phaedon* 62 B. [8] C. I 13, 8. [9] p. 64.

des Todes spricht, so sieht Macrobius darin keinen Widerspruch. Denn in diesem Falle ist nicht der natürliche Tod, sondern der philosophische gemeint[1], wo die Seele ‚quodammodo ductu philosophiae' allen sinnlichen Lockungen und Begierden widersteht und frei von der Fessel des Erdenlebens im Geiste sich aufschwingt zu dem Höchsten[2].

Einen weiteren Beweis gegen den Selbstmord borgt Macrobius von Plotin[3]. Beim Scheiden aus dem Körper muß die Seele frei von allen Affekten sein. Wer aber sich selbst das Leben nimmt, handelt unter dem Zwang der Affekte, so daß die Seele, auch wenn sie vorher von aller Schuld rein war, sich aufs neue mit Sünden beladet. Außerdem soll der Tod eine Befreiung der Seele von den Banden des Körpers sein. Gewaltsamer Tod fesselt sie aber noch mehr an ihn; denn sie findet dann keine Ruhe und fährt fort, bei dem Leichnam zu verweilen, während die im philosophischen Sterben gereinigte Seele sofort zu ihrem Ausgangspunkt, dem Sternhimmel, zurückkehrt. Daher kann nur der philosophische Tod, nicht der durch Gift oder Eisen herbeigeführte, für sittlich erklärt werden[4].

Der Hauptgrund, den Macrobius gegen die Berechtigung des Selbstmordes anführt, wächst gleichfalls aus seinem plotinischen Standpunkt heraus: Da der Lohn dem Grade der erreichten Vollkommenheit entspricht, so darf der Mensch den Reinigungsprozeß nicht frühzeitig unterbrechen, weil ja immer noch ein Zunehmen an Besserung möglich ist[5]. Sündigt die Seele, solange sie noch auf Erden weilt, so ist das einem Fall auf ebenem Boden zu vergleichen; ihr Scheiden ‚cum delictorum sordibus' aus diesem Leben aber ist einem Sturze von jäher Höhe in einen schaurigen Abgrund ähnlich, wo an keine Rettung mehr zu denken ist[6].

[1] *Phaedo* 65 D, 67 C; *Krat.* 403 E. In gleicher Weise unterscheidet Porphyr (*Sent.* IX) zwischen dem natürlichen und philosophischen Tod: *ὁ γοῦν θάνατος διπλοῦς· ὁ μὲν συνεγνωσμένος, λυομένου τοῦ σώματος ἀπὸ ψυχῆς, ὁ δὲ τῶν φιλοσόφων, λυομένης τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος.*

[2] C. I 8, 4 6. [3] Vgl. *Enn.* I 9. [4] C. I 13, 9 f.

[5] cum adhuc proficiendi esse possit accessio (C. I 13, 15): *εἰς τὸ προκόπτειν οὔσης ἐπιδόσεως* (*Enn.* I 9 Schl.).

[6] C. I 13, 16.

Mit den Worten: ex his quae Platonem quaeque Plotinum de voluntaria morte pronuntiasse retulimus, nihil in verbis Ciceronis quibus hanc prohibet remanebit obscurum, schließt Macrobius und liefert damit den schlagendsten Beweis, daß die zitierten Autoren ihm nicht zur Hand waren. Denn die oben erwähnte Anschauung, daß die Seelen der Selbstmörder ihren Leichnam umirren, findet sich in Plotins Werken überhaupt nicht, sondern ist Eigentum des Porphyr[1].

Porphyrianische Anklänge entdecken wir endlich auch in den Andeutungen Macrobs über die Gottesverehrung. Wir sollen ein reines, gottgefälliges Leben führen, als würdige Priester in diesem Weltall, dem sichtbaren Tempel der Gottheit, die allein im Geiste erfaßt wird und die größte Verehrung verdient. Das ist der Sinn der Worte: sciatque quisquis in usum templi huius inducitur ritu sibi vivendum sacerdotis[2], Gedanken, wie sie im Briefe des Porphyr *an Marcella*[3] oftmals auseinandergesetzt sind. Übereinstimmend mit ihm heißt uns auch unser Kommentator im Gebete nichts von den Göttern erflehen, was ihrer nicht würdig wäre[4].

Neben diesen vom Standpunkt des Christentums kaum verschiedenen Äußerungen über die Gottesverehrung kommt auch der Polytheismus zu seinem Rechte. An die Seite des höchsten Gottes treten, wie bei Plotin, der Nus und die Weltseele als Götter. Auf diese Götterwesen werden dann die Mythen der Volksreligion

[1] Porph., *De abst.* II 47: *ὅπου γε καὶ τῶν ἀνθρώπων αἱ τῶν βίᾳ ἀποθανόντων* (sc. *ψυχαί*) *κατέχονται πρὸς τῷ σώματι, ὃ καὶ τοῦ μὴ βίᾳ ἑαυτὸν ἐξάγειν ἦν κωλυτικόν.*	Macr. C. I 13, 10: Et revera ideo sic extortae animae diu circa corpus eiusve sepulturam vel locum in quo iniecta manus est pervagantur.

Vgl. Petit 75; Linke, *Macr. Komm.* 246. Da Macrobius sich aufs getreueste an seine Vorlage anzulehnen pflegt, kann man schon aus der ganzen Art der Darstellung auf Porphyr als Quelle schließen: bei allen Sätzen die dem porphyrianischen Gedanken ‚et revera' vorausgehen, ist ein ‚inquit', ‚ait' zu lesen, oder es steht die indirekte Rede, im nachfolgenden Satz findet sich ein ‚significat', nur der Satz ‚et revera . . .' ist als selbständiges Urteil gegeben gleichsam zur Bestätigung der plotinischen Behauptung, daß die Seele des Selbstmörders noch mehr an den Leib gefesselt werde. Daß auch Porphyr den Selbstmord verwarf, sehen wir aus der obigen und andern Stellen, z. B. *De abst.* I 38.

[2] C. I 14, 2.

[3] *Ad Marc.* 11 16 19 usw.

[4] S. I 7, 6. Vgl. Porph., *Ad Marc.* 12.

frei gedeutet, worauf an der einschlägigen Stelle bereits Bezug genommen wurde. Der Nus wird z. B. symbolisiert durch den Dionysos, seinen Diaspasmos und seine Palingenese[1], die Weltseele wird als Zeus bezeichnet[2] usw. An die Seite der Hypostasen tritt wie bei Plato und dem Neuplatonismus eine zweite Art von Göttern, die Gestirne[3]. Die größte Verehrung wird der Sonne gezollt. Wie Julian in seiner Rede über den Helios, so bringt auch Macrobius alle Götter mit dem Helios in Verbindung: er ist nichts anderes als der Liber oder Dionysos, als Mars, Merkur, Janus mit seinem Doppelgesicht, Herkules, Adonis, Attis und Osiris, Horus, Ammon, Pan, Saturnus, Jupiter usw[4].

Die Quelle für diese Deutungskunst bildet, wie die neuere Forschung[5] ermittelt hat, die Schrift des Porphyr über den Helios, nicht, wie Wissowa[6] nachgewiesen zu haben glaubte, das Werk *Περὶ θεῶν* des Jamblich. Das muß besonders deswegen betont werden, weil auch Zeller[7] die Behauptung Wissowas übernommen hat.

Viertes Kapitel.

Philosophia naturalis.

Umfassender als über ethische Reflexionen verbreitet sich Macrobius über die ‚philosophia naturalis'. Eine ausführliche Darstellung seiner Lehren auf diesem Gebiete aber gehört nicht hierher. Ich beschränke mich deshalb darauf, im folgenden eine Übersicht zu geben.

Die macrobianische Astronomie hat die sichtbaren Erscheinungen im Weltall zum Gegenstand. Der gesamte Weltkörper besteht aus neun Sphären: dem Himmel oder der Fixsternsphäre, von den Griechen *ἀπλανής* genannt, den sieben Planeten und

[1] C. I 12, 12.

[2] C. I 17. Vgl. *Enn.* V 5, 3 Schl.; VI 4, 6; II 3, 13 usw. Zeller III 2⁴, 680.

[3] C. I 17, 12; 19, 20; II 10, 11. Plato nennt die Gestirne „gewordene Götter": *θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γεννητοί* (*Tim.* 40: vgl. 41 38 39). Über Plotin vgl. z. B. *Enn.* V 1, 2: *ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεός, ὅτι ἔμψυχος, καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα.*

[4] Vgl. S. I 17—23.

[5] Vgl. Börtzler 50; K. Reinhardt, *De Graecorum theologia capita duo* (Diss.), Berlin 1910, 101 ff.; bes. Bitsch 65 f.

[6] S. 38 ff. [7] III 2^4, 740 Anm. u. 921, 1.

der Erde[1]. Die Sphäre der Fixsterne bewegt sich von Ost nach West[2]; ihre Entfernung von der Erde läßt sich nicht bestimmen, ebensowenig wie ihre Größe; jedenfalls ist sie so groß, daß die Erde im Vergleich zum Himmel gleichsam nur als ein Punkt erscheint[3].

An der scheinbaren Himmelskugel kennt Macrobius elf Kreise, zwei sichtbare und neun unsichtbare[4]. Sichtbar sind die Milchstraße[5] und der Zodiacus[6], unsichtbar die fünf Parallelkreise[7], die zwei Koluren[8], der Horizont und der Meridian[9].

Von der Fixsternsphäre umschlossen wird die Region der Planeten. Ihr gehören an Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur, Sonne und Mond. Diese Reihenfolge der Planeten, die bereits Plato gelehrt hatte, erkennt Macrobius als die richtige und sucht damit die abweichende Ansicht des Cicero zu vereinen[10], der die Sonne an die vierte Stelle, also zwischen Mars und Venus, rückt. Die Entfernungen der Planeten von der Erde sind mit Plato durch die harmonische Zahlenreihe, wie sie die Weltseele in sich schließt, zu berechnen, nämlich durch die Zwei- und Dreizahl und deren Potenzen; danach ist die Sonne zweimal, Venus dreimal, Merkur viermal, Mars achtmal, Jupiter neunmal, Saturn siebenundzwanzigmal so weit von der Erde entfernt als der Mond[11]. Außer der allgemeinen Umdrehung von Osten nach Westen haben die Planeten noch eine besondere von Westen nach Osten[12]. Durch ihre Bewegung bewirken sie die süßeste Musik, die wir nur deswegen nicht hören, weil sie durch ihre Größe unsere Auffassungskraft

[1] C. II 4, 8: Universi mundani corporis sphaerae novem sunt. Prima illa stellifera, quae proprio nomine caelum dicitur et ἀπλανής apud Graecos vocatur, arcens et continens ceteras . . . subiectae septem, quas vagas dicimus, . . . nona terra sine motu.

[2] *Ebd.* sowie I 15, 4; 17, 16f. u. ö.

[3] C. I 16, 5ff. [4] C. I 15, 2.

[5] C. I 15, 3. Macrobius referiert über die Ansichten, die Theophrast, Diodor, Demokrit und Posidonius über die Milchstraße vertreten haben.

[6] C. I 15, 8ff. [7] *Ebd.* 13. [8] *Ebd.* 14. [9] *Ebd.* 15—19.

[10] C. I 19; 21, 27. Hierin sieht Linke (*Komm.* 243) einen Beweis, daß auch der astronomische Teil auf einem Timäuskommentar beruht.

[11] C. II 3, 12ff. Als Gewährsmann für diese Anschauung wird Porphyr genannt.

[12] C. I 17, 6; 18, 4ff.

übersteigt[1]. Die Umlaufszeit der Planeten ist ganz verschieden: beim Saturn beträgt sie dreißig Jahre, bei Jupiter zwölf, bei Mars zwei, bei der Venus und dem Merkur wie bei der Sonne ein Jahr, beim Mond 28 Tage[2]. Genauer beschrieben wird die Bewegung des Mondes[3] und der Sonne[4]. Um die Sonne kreisen zunächst Merkur und dann die Venus; sie erscheinen stets in ihrer Nähe, weshalb sie Sonnentrabanten heißen[5]. Die Sonne ist bedeutend größer als die Erde, was nicht nur daraus erhellt, daß sie alles erleuchtet, sondern noch mehr daraus, daß der Erdschatten bei der Mondfinsternis stets ein Kegel ist. Trotzdem hat Macrobius noch eine sehr unvollkommene Vorstellung von der Größe der Sonne: er erklärt sie für achtmal größer als die Erde. Erst nach langer Auseinandersetzung[6] erfahren wir dieses Resultat. Zusammenhängend damit verbreitet er sich auch über die Beziehungen, die die Sonne zu den andern Himmelskörpern hat[7]. Im Gegensatz zur Sonne und allen andern Gestirnen besitzt der Mond kein eigenes Licht; er empfängt es von seinem Bruder Helios und ist deshalb mit einem Spiegel zu vergleichen, der das auf ihn fallende Licht zurückstrahlt, also leuchtet, ohne Wärme auszustrahlen[8]. Besprochen werden weiterhin die Phasen des Mondes, die Finsternisse und ihre Ursachen[9]. Der Mond bildet die Grenzscheide zwischen dem Äther- und Luftraum[10]; unter ihm beginnt die Luftregion.

Im Mittelpunkt des Weltalls ruht die Erde. Sie besitzt Kugelgestalt und steht im Zentrum des Weltkörpers fest; die Schwere ist überall nach ihr hin gerichtet[11]. Die Erde zerfällt in zwei Hemisphären; auf jeder sind fünf Zonen zu unterscheiden: zwei kalte, eine heiße und zwei gemäßigte; bewohnbar sind nur die beiden letzteren, tatsächlich bewohnt aber ist nur eine, also nur ein Viertel der gesamten Erde[12]. Die Größe des bewohnten und unbewohnten Raumes sowie der gesamte Umfang der Erde

[1] C. II 1; 3, 12 ff; II 4. Zu Plato vgl. *Tim.* 36 D, 38 D; *Rep.* X 617 A. Zeller II 1[4], 779 Vgl. auch den Aufsatz von Jan über die *Harmonie der Sphären: Philologus* 52 (1894).

[2] C. I 19; I 21. [3] C. I 18, 9 ff. [4] C. I 18, 12 ff.

[5] C. I 17, 3; 19, 4; II 4, 9 (solis comites, satellites).

[6] C. I 20. [7] *Ebd.* [8] C. I 19, 8 f.; 21, 30. [9] C. I 18, 10 ff.

[10] C. I 21, 30. [11] C. I 22. [12] C. II 5.

werden berechnet [1]. Die Landstriche der gemäßigten Zone, die nahe der heißen liegen, nämlich Äthiopien, Arabien, Ägypten und Libyen, haben wärmeres Klima als die übrigen; durchschnittlich kälteres Klima aber besitzen die Gebiete, die an die kalte Zone grenzen, nämlich der ‚palus Maeotis‘, die ‚regiones, quas praeterfluunt Tanais et Hister, omniaque super Scythiam loca‘ [2]. Die ganze Erde wird vom Meere umspannt, das sich in der Richtung des Äquators über die Erde erstreckt, und von dem aus am Ost- und Westende je zwei Strömungen nordwärts- und südwärts gehen; dadurch, daß diese am Nord- und Südpol aufeinanderprallen, entsteht das Phänomen von Flut und Ebbe (accessio et recessio) [3].

Vergleichen wir diese astronomischen Anschauungen des Macrobius mit denen des Posidonius, die Schmekel [4] übersichtlich dargestellt hat und die durch das zweite Buch von Ciceros *De natura deorum* noch ergänzt werden können [5], so werden wir eine gewisse Übereinstimmung nicht verkennen können. Der Schluß, daß auch die astronomischen Lehren des Macrobius wie seine Zahlenspekulation [6] in der Hauptsache auf Posidonius zurückgehen, dürfte daher nicht zu gewagt erscheinen.

Erwähnt muß noch werden, welche Stellung Macrobius gegenüber dem in der damaligen Zeit so allgemein verbreiteten astrologischen Aberglauben eingenommen hat. Im *Somnium Scipionis* IV 2 wird dem Jupiter das Prädikat ‚prosper et salutaris‘ zugeteilt, dem Mars das eines ‚terribilis terris (stella)‘. Den Grund dafür erblickt Macrobius in der diesen beiden Planeten eigentümlichen Farbe des Lichtes [7]. Vom Jupiter, der in weißem Glanze erstrahlt, gehe im allgemeinen ein guter Einfluß auf die Menschen aus, der rötlich schimmernde Mars dagegen sei ihr Widersacher. Außer dem Mars erscheint allgemein auch Saturn als Unglücks-

[1] C. II 6. [2] C. II 7, 19 ff.

[3] C. II 9, 1 ff. An einer andern Stelle (C. I 6, 61) erkennt Macrobius richtig die Einwirkung des Mondes auf das Meer.

[4] S. 281 ff.

[5] Was Cicero über Himmelsforschung gibt, ist wohl im wesentlichen dasselbe, was sein Lehrer Posidonius gelehrt hat. Vgl. J. H. v. Mädler, *Geschichte der Himmelskunde,* Braunschweig 1873, I 65.

[6] S. oben S. 22 Anm. 4. [7] C. I 19, 19 ff.

stern, während neben Jupiter noch die Venus besonders bei Geburtshelfern sich eines guten Namens erfreut [1]. Den tieferliegenden Grund für diese Anschauung findet Macrobius einzig und allein in der *Harmonik* [2] des Ptolemäus: Danach basiert die Benevolenz oder die Malevolenz eines Planeten auf der Menge der Zahlen, durch die er mit der Sonne und dem Mond, den beiden für das Erdenleben bedeutsamsten und einflußreichsten Gestirnen, verbunden ist; denn von der Sonne haben wir das sensitive, vom Monde das vegetative Vermögen.

Damit wäre das Bild, das von der macrobianischen Philosophie zu entwerfen war, vollendet. Stellt sich diese auch nur als eine alle Originalität entbehrende Kopie dar, so gewinnt sie doch dadurch an Wert und Bedeutung, daß sie auf zahlreiche Denker des christlichen Mittelalters in mannigfacher Weise eingewirkt hat.

---

[1] Vgl. Apulejus, *Flor.* c. 10, ed. J. van der Vliet S. 160: nec non quinque ceterae vagantium potestates: Iovis benefica, Veneris voluptifica, pernix Mercuri, perniciosa Saturni, Martis ignita.

[2] III c. 16. Macrobius kennt diese natürlich nur aus seiner Vorlage. Nach dem Zeugnis unseres Autors hat also außer Ptolemäus sonst kein antiker Schriftsteller harmonische Gedanken in die für die Astrologie wichtigen Verhältnisse im Zodiacus hineingetragen. Vgl. Fr. Boll, *Studien über Claudius Ptolemäus: Jahrb. f. klass. Philol.*, Suppl. XXI (1894) S. 165.

Zweiter Teil.

Der Einfluß des Macrobius auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters.

Die Schriften des Macrobius, zumal der *Kommentar zum Somnium Scipionis*, erfreuten sich in den gebildeten Kreisen des Mittelalters bis herab ins 15. Jahrhundert großen Ansehens. Sie waren sehr weit verbreitet, wurden fleißig studiert[1] und häufig abgeschrieben[2]. Das Somnium Scipionis mit dem macrobianischen Kommentar wurde von Maximus Planudes um 1260 sogar ins Griechische übersetzt. Die Schriften, die Planudes übertrug, gehörten bekanntlich zur Lieblingslektüre des Mittelalters und spielten auch in der sonstigen Übersetzungsliteratur eine bedeutende Rolle[3]. Aus der außerordentlich großen Verbreitung und Beliebtheit der macrobianischen Werke darf man wohl auch auf einen ebenso großen Einfluß auf die mittelalterliche Spekulation schließen. Eine zutreffende Kennzeichnung desselben existiert bis jetzt noch nicht. In der Regel wird uns nichts weiter geboten als ein kurzer Vermerk, daß die Schriften des Macrobius eine reiche Quelle für das Mittelalter waren. Eine kleine Ausnahme machen Jan[4] und Petit[5]; aber auch sie bringen nur einige wenige Tatsachen bei. Mit der Darlegung des Einflusses, den speziell die Astronomie des

[1] Brucker, *Hist. crit. Philos.* III, Lipsiae 1743, 567 bezeugt, daß Macrobs Kommentar zum Somnium Scipionis wie ein Klassiker gelesen wurde. Vgl. auch Fr. Chr. Schlosser, *Universalhistorische Übersicht der Gesch. der alten Welt und ihrer Kultur* III 4, Frankfurt a. M. 1834, 3 ff.

[2] Über die zahlreichen Handschriften und Ausgaben der macrobianischen Schriften vgl. Jan I Prolegomena.

[3] Karl Krumbacher, *Gesch. der byzant. Lit. von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches* (527—1453), 2. Aufl., besorgt von Erhard u. Gelzer, München 1897: *Handbuch der klass. Altertumswiss.* Bd. 9, 1. Abt., S. 544.

[4] Bd. I Proleg. c. 4, S. XLVI ff. [5] S. 90 ff.

Macrobius im frühen Mittelalter ausübte, hat sich Duhem beschäftigt[1]. Um die Frage der Bedeutung des Macrobius für das Mittelalter überhaupt im vollen Umfange lösen zu können, bedarf es noch mannigfacher Einzeluntersuchungen, ja vielfach dürfte es unmöglich sein, nachzuweisen, daß ein mittelalterlicher Gelehrter seine Gedanken gerade aus Macrobius geholt hat, da eben dieselben Ideen bei vielen andern Schriftstellern, wie Chalcidius, Boëthius, Augustin, wiederkehren. Es würde zu weit führen, alle jene Stellen zusammenzutragen, aus denen bei hinreichender Phantasie und genügender Kühnheit eine mehr oder weniger wahrscheinliche Bekanntschaft mit Macrobius erschlossen werden könnte. Daher wurden in der Hauptsache nur die Stellen berücksichtigt, in denen ausdrücklich von Macrobius gesprochen wird, oder die unzweifelhaft auf ihn sich zurückführen lassen. Unter diesem Gesichtspunkt sind bis auf Thomas hinauf die für die Geschichte der mittelalterlichen Wissenschaft bedeutsamen Autoren untersucht.

A. Zeit der werdenden Scholastik.

I. 6.—11. Jahrhundert.

Bereits in den *Isagogekommentaren* des letzten Römers, Boëthius[2], der neben Augustin der Hauptlehrer des Mittelalters geworden ist, wird auf den macrobianischen Kommentar zum Somnium Scipionis verwiesen. Das hierbei dem Macrobius beigelegte Attribut ‚vir doctissimus‘ bezeugt die Hoschschätzung, die ihm Boëthius entgegenbringt.

[1] In seiner Abhandlung *La Physique néo-platonicienne au moyen âge* (*Rev. des quest. scientif.* 1910). Es sei bemerkt, daß auch die Behandlung des Einflusses, den Macrobius als Astronom ausgeübt hat, in der vorliegenden Darstellung eine völlig selbständige ist. Es ist mir leider nicht möglich gewesen, Einblick in diese Schrift zu gewinnen, da es nach Angabe des Auskunftsbureaus der deutschen Bibliotheken keine derselben besitzt, aus dem Ausland aber des gegenwärtigen Kriegszustandes wegen nicht zu erlangen war.

[2] Boethii in *Isagogen Porphyrii Commenta*, Opp. P. I, rec. Samuel Brandt: *Corpus Script. eccles. lat.* Bd. 48, Lipsiae 1906, 31: Dicam breviter terminos me dixisse extremitates earum quae in geometria sunt figurarum, de incorporalitate vero quae circa terminos constat, si Macrobii Theodosii doctissimi viri primum librum (c. 5, 5 13) quem de Somnio Scipionis composuit, in manibus sumpseris, plenius uberiusque cognosces.

In der Frühzeit des Mittelalters zeigen sich macrobianische Spuren zunächst bei Isidor, dem Bischof von Sevilla (ca. 570 bis 636), der für die Erhaltung und Verbreitung der alten Literatur eifrig bemüht war. Das meiste, was er uns über die „Monate“ [1] berichtet, stammt aus Macrobius [2]; ebenso geschieht die Erörterung über die Götternamen, ihre Ableitung sowie die Auslegung der Göttermythen [3] in Anlehnung an ihn. Dagegen mag es unentschieden bleiben, ob er die Geschichte von der Erfindung der Musik [4] durch Pythagoras aus Boëthius [5] oder aus Macrobius [6] erfahren hat.

Eingehend handelt Isidor über die Musik [7] bekanntlich im dritten Buche (Kap. 14—22). Unmittelbar auf diese Abschnitte über die Musik folgt in einer Handschrift der K. K. Hofbibliothek zu Wien aus dem 13. Jahrhundert das Bruchstück einer Rhythmimachia [8]. Gerbert [9] hat es dem Isidor angehängt, ohne zu bemerken, daß es hauptsächlich aus Worten des Macrobius besteht.

[1] *Etym.* V 33 Migne, *PL* 82, 219 ff.). Diese Ausführungen benützt später Honorius von Autun und besonders Vinzenz von Beauvais.

[2] C. II 11, 6. S. I 13, 2 ff.; 12, 3 ff.

[3] Um sich von der mannigfachen Übereinstimmung zwischen Isidor und Macrobius zu überzeugen, vgl. man z. B. die Darlegungen des Isidor über Saturnus *Etym.* VIII 11, 30—32 (*PL* 82, 317 f.) mit *Sat.* I 10, 20; 8, 6 10 7; 7, 21 24; 8, 9, über Janus *a. a. O.* 37 (*PL* 82, 318) mit *Sat.* I 7, 20; 9,7 9; 9,13 12, über Mercurius *a. a. O.* 45 (*PL* 82, 319) mit *Sat.* I 17, 5; 19, 9 8, über Apollo *a. a. O.* 53 (*PL* 82, 319) mit *Sat.* I 17,7 34 51 usw. — Die ganzen Auseinandersetzungen über die Götternamen nimmt Vinzenz von Beauvais wortgetreu in sein voluminöses Sammelwerk auf (*Spec. doctr.* l. 17 c. 7—9, ed. Duaci 1624, S. 1553 E — 1555 E), nur daß er griechische Bezeichnungen und den einen oder andern Satz ausläßt.

[4] *Etym.* III 16, 1 (*PL* 82, 163).

[5] *Instit. mus.* I 10, ed. Friedlein 196 f. [6] C. II 1, 8 ff.

[7] Die ganzen Lehren des Isidor über die Musik (*Etym.* III c. 15—23, (*PL* 82, 163 A — 159 A) kehren fast wörtlich bei Hrabanus Maurus, *De Universo* XVIII 4 (*PL* 105, 495 B — 500 B) wieder, bei Bartholomäus Anglicus XIX c. 132 ff., ed. Frankfurt 1601, S. 1251 ff. und in etwas veränderter Gestalt bei Adelard von Bath, *De eodem et diverso*, ed. Willner 25, 14 ff. (*Beitr.* IV, 1), Gundissalinus, *De divisione philos.*, ed. Baur 100, 15—102, 15 (*Beitr.* IV, 2—3). Berührungspunkte sind dabei auch mit Macr. C. II 1, 8 und 3, 4—11 zu konstatieren; deswegen darf jedoch kaum auf eine direkte Benützung des macrobianischen Textes geschlossen werden.

[8] Brambach, *Die Musikliteratur des Mittelalters bis zur Blüte der Reichenauer Sängerschule: Mitteilungen aus der Großherz. bad. Hof- u. Landesbibl.* 4 (1877) S. 5.

[9] *SS. de mus. sacra* I 25 (1784) = Macr. C. II 1, 14—24.

Auf die Benutzung ungefähr der von Isidor herangezogenen macrobianischen Abschnitte beschränkt sich Beda Venerabilis (674—735) in seinen beiden Werken *De temporibus liber* [1] und *De ratione temporum* [2].

Da diese Schriften Bedas wie die Etymologien des Isidor von Hrabanus Maurus in seinem Buch *De computo* reichlich kopiert werden [3], wirkt Macrobius indirekt auch auf ihn ein.

Zu Bedas Werken *De natura rerum* und *De ratione temporum* schrieb ein Schüler Abbos von St. Germain-des-Prés, Brightefertus von Ramsey, um das Jahr 1000 ziemlich ausführliche Kommentare. Seine astronomischen Erläuterungsversuche bestehen aber in der Hauptsache nur darin, daß er die Lehren anderer Denker, wie die des Isidor, Plinius und vor allem des Macrobius wortgetreu wiedergibt. Aus letzterem schreibt er die Erklärungen zu *De nat. rerum* c. 16 [4], 18 [5] und 27 [6] sowie zu *De ratione temporum* c. 16 [7], 27 [8] und 32 [9] ab.

Unter Bedas Namen, der einen guten Klang hatte, sind unter andern zwei kleine unechte Schriften überliefert, die von Migne unter Bedas Werke aufgenommen worden sind.

---

[1] Cap. 6, De mensibus Romanorum (*PL* 90, 282) stammt aus Macr. S. I 12, 5 30 34 35, bes. I 15, 10—12 17 u. 13, 1 3; cap. 10 (*PL* 90, 284) aus S. I 14, 6.

[2] Cap. 12 (*PL* 90, 347 ff.). Für Macrobius kommen dieselben Stellen in Betracht wie bei *De temp. liber* c. 6.

[3] Vgl. Manitius *a. a. O.* 298.

[4] *PL* 90, 231 s. v. Zodiacus: Macr. C. I 21, 22.

[5] *Ebd.* 234 s. v. Lacteus circulus: Macr. C. I 12, 1; 15, 1.

[6] *A. a. O.* 268 (De circulis terrae): Macr. C. II 7, 2 ff.

[7] De signis duodecim mensium‘ *a. a. O.* 362 B. C: Macr. C. I 21, 22; 6, 51; 363 B bis 365 A: C. I 18, 2—15 (wörtlich entnommen, nur § 10 sind die Worte ‚novata est‘ bis ‚ipsa‘ ausgelassen); 365 A — 368 A: C. I 21, 1—22 (wörtlich bis auf folgende Änderungen: Bei Migne 366 Anm. Zeile 1 steht unrichtig ‚fieri‘ statt ‚ferri‘ [Macr. § 2]; Z. 7 von unten: ‚singulae aut extendit aut contrahit‘ statt ‚aut extendunt aut contrahunt‘ [Macr. § 8]; S. 367 D: ‚certum signis observantes‘ statt ‚certis signis observanter‘ [Macr. § 17]; 368 Z. 2: ‚venitur‘ statt ‚vertitur‘ [Macr. § 21]).

[8] ‚De magnitudine et defectu solis et lunae‘ *a. a. O.* 417 D—420 C: C. I 20, 9—32 (wörtlich, nur fehlen S. 420 B die Worte aus Macr. § 31 ‚est autem‘ bis ‚milibus‘).

[9] ‚Causa inaequalitatis dierum eorundem‘ *a. a. O.* 443 C—444 D: C. II 5, 13—17 (§ 15 fehlt!) und 7, 17—21 (aus Macr. § 20 fehlen die Worte ‚ut est palus‘ bis ‚transissent).

Die eine davon, *De divisionibus temporum liber*[1] betitelt, liefert uns den deutlichen Beweis, daß die *Saturnalien*[2] des Macrobius bei Erörterungen über die „Zeiten“ mit Vorliebe zu Rate gezogen wurden. Macrobius wird nämlich nicht nur in den Kapiteln 16, 17, 19, 21, 22 nominatim als Quelle bezeichnet[3], sondern auch sonst, wie bei den Darlegungen über die Kalenden, Nonen, Iden, das Bissextum, wörtlich abgeschrieben[4].

Die andere Schrift, die den Titel *De mundi coelestis terrestrisque constitutione liber*[5] führt, basiert fast ausschließlich auf den Lehren des macrobianischen Kommentars. Fünfmal wird Macrobius, der ein eifriger Nachahmer Platos genannt wird, zitiert[6], darunter dreimal, um seine Ansicht zu berichtigen. Fast ebenso oft lesen wir den Namen des Plato; daß diesen Pseudo-Beda selbst eingesehen habe, davon kann keine Rede sein; er findet ihn wie den gern gebrauchten Ausdruck ‚physici‘ meistenteils bei Macrobius vor. Schon hieraus kann man schließen, daß Macrobius die Hauptquelle der Schrift bildet. Im ganzen betrachtet, macht sie den Eindruck eines „logischen Kommentars“[7] zu den Lehren des Macrobius.

Sie beginnt mit dem macrobianischen Gedanken, daß die Sinnenwelt aus den vier Elementen bestehe: ‚Mundus iste sensibilis constat ex quattuor elementis‘; an den Namen der Elemente knüpft der Autor[8] dann seine naturphilosophischen Darlegungen. Dabei entlehnt er aus Macrobius die Einteilung der Erde in fünf Zonen[9], die Lage des Ozeans in der Mitte der heißen Zone und

[1] *PL* 90, 653 ff. [2] I 12 ff. [3] *PL* 90, 660 ff.

[4] c. 27 (*PL* 90, 662 ff.).

[5] *PL* 90, 882—909. Daß Beda nicht der Verfasser dieser Schrift sein kann, ergibt sich, abgesehen von der Darstellungsweise, allein daraus, daß Beda selbst zweimal (883 D und 888 C) zitiert wird. — Wulf-Eisler *a. a. O.* 102, 2 sagt gleichfalls, daß das Mittelalter dem Beda *De mundi ... constitutione* fälschlich zugeschrieben habe. S. 145 aber spricht er von einer Schrift des Pseudo-Boëthius *De mundi constitutione*; offenbar soll es Pseudo-Beda heißen.

[6] *A. a. O.* 894 D, 896 D, 898 A, 900 D, 902 A; an der letzteren Stelle: Plato, cuius auctoritas praeponderat, et quem maxime Macrobius imitatur ...

[7] Wulf-Eisler *a. a. O.* 145, der aber nur eine bestimmte Stelle im Auge hat.

[8] *A. a. O.* 887 A: Postquam de terra et aqua diximus, de aere ... disseramus. [9] 883 B: Macr. C. II 5.

die Erklärung von Ebbe und Flut[1], die Konstatierung der Einwirkung des Mondes auf das Meer[2], die Benennung des Mondes als ätherische Erde[3] und die griechischen Namen für die verschiedenen Phasen des Mondes[4]. Im Anschluß an Macrobius unterscheidet er hinsichtlich der Lokation der Sonne in der Reihe der Planeten zwischen den kosmischen Systemen der Ägypter und Chaldäer[5], bezeichnet die Stellung, die die Planeten am Geburtstage der Welt im Zodiacus inne hatten[6], nennt die Dauer ihrer Umlaufszeit[7], gibt die Bewegung des Firmamentes und der Planeten[8] an und streift die Harmonie der Sphären, zu der der Mond den dumpfsten Ton beisteuere. Aus Macrobius führt er phraseologisch die verschiedensten Ansichten über die Milchstraße[9] vor, nach ihm teilt er den Zodiacus[10] in zwölf Zeichen ein und berichtet über die Parallelkreise, den Meridian und Horizont[11]. Mit der Lösung des Themas ‚cur stellae videntur‘[12], schließen die naturphilosophischen Erörterungen.

Ganz unvermittelt geht der Autor von da zur Seelenlehre über. Drei verschiedene ‚errores philosophorum‘ begegnen uns nach seiner Meinung hier: ‚Quidam dicebant animas creatas esse ab origine mundi, et positas in compares stellas tamquam in vehicula, ut discerent rationabilem motum firmamenti. Alii unam tantum esse mundanam animam, quae omnia complet, omnia penetrat, omnia vivificat. Alii praeter mundanam esse humanas‘[13].

Die Charakterisierung des Irrtums der ersten Richtung[14] ist nichts weiter als eine phraseologische Wiedergabe der Lehren des Macrobius[15] über den Ursprung der Seele: Mit dem Beginn der Welt sind die Seelen auf den ihnen wesensverwandten Sternen erschaffen worden, leben dort glücklich im Besitz gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Wissens, bis sie die Sehnsucht, sich

[1] 884 C D : Macr. C. II 9, 1 ff. [2] 885 A B : C. I 6, 61.
[3] 888 B : C. I 11, 7; 19, 10 u. ö. [4] 888 D : C. I 6, 54 f.
[5] 889 B : C. I 19, 2 ff. [6] 892 Cf. : C. I 21, 24 ff. [7] 893 D ff.
[8] 895 C : Quod diximus, est secundum illos qui dicunt firmamentum rationabili motu volvi ab Oriente . . . in Occidentem. Mit den ‚illi qui dicunt‘ ist speziell Macrobius gemeint. Vgl. 898 A : C. I 17, 6; 18, 4 f.
[9] 896 A B : C. I 15, 3 f [10] 896 B ff. : C. I 15, 8.
[11] 896 C, 897 B, 907 B : C. I 15, 13 ff. [12] 899 A. [13] 899 D.
[14] 899 B ff. [15] C. I 11, 11 ff.; 12, 1 ff. (s. S. 48).

mit einem Körper zu verbinden, ergreift; dann werden sie immer schwerer und schwerer und sinken allmählich in die Sinneswelt hinab. Der Ab- und Aufstieg findet durch das Sternbild des Krebses und Steinbockes statt, im Bacchusbecher schlürfen sie Vergessenheit des früheren Wissens, beim Herabgleiten werden sie mit einem ätherischen Luftleib umgeben und auf den einzelnen Sphären mit verschiedenen Vermögen ausgestattet [1]. Hieran wird dann die Frage geknüpft, ob die Seele mit dem Luftleib eine Vereinigung eingehe oder nicht. Die erstere Ansicht wird durch die Zeugenschaft des Macrobius gestützt; dagegen wird ein Einwurf fingiert und im Anschluß daran die Erörterung weitergeführt, dann wieder Einwände erhoben usf., bis zuletzt die Solutio folgt [2]. Passend weiß er dabei aus Macrobius [3] den Satz zu verwenden, ‚quod apud nos dicitur lectio, apud Graecos vocatur repetita cognitio', sowie den vergilianischen Vers, ‚quantum non noxia corpora tardant' [4].

Auch die verschiedenen Ansichten, die Pseudo-Beda dann über den „Ursprung der Seelen" bringt [5], kennt er nur aus Macrobius [6], wenn er sich auch den Anschein gibt, als ob er die Autoren selbst eingesehen hätte.

In dem darauffolgenden Abschnitt ‚De anima humana' verbreitet er sich über diejenigen, die nur eine Seele, die Weltseele, annehmen. ‚Dicunt etiam quidam', schreibt er [7], ‚unam tantum esse animam, id mundanam, quae omnia in animum et conformes unicuique rei vires pro sua habilitate, sicut stellis rationem, hominibus quos in caducis rebus invenit habere sphaericum caput, et erectam faciem, rationem quoque infudit, et sensualitatem sicut divinis corporibus, licet prae nimia contemplatione divina animalia

[1] 900 D. Der Autor fügt hier die phantastische Bemerkung ein: post planetarum obvolutiones in inferiori aere variis tumultibus pulsatur, scilicet, grandinum, nivium, pluviarum, ventorum, et tandem tenebris corporis obvolvitur

[2] Wir sehen also hier bereits die Anfänge der scholastischen Methode, wie sie die Zeit des Beda noch nicht kennt.

[3] 901 B: Macr. C. I 12, 10: hinc est, quod quae apud Latinos lectio, apud Graecos vocatur repetita cognitio.

[4] 901 C. Bei Migne ist ‚innoxia' statt ‚non noxia' zu lesen, was keinen Sinn gibt. Vgl. Macr. C. I 14, 14.

[5] 901 D, 902 Af. [6] C. I 14, 19. [7] 902 Df.

sensualitatem non exerceant. Ceteris animantibus sensum et vegetationem. Arboribus et herbis tantummodo vegetationem; et sicut unus vultus in pluribus speculis, et in uno speculo plures vultus apparent, ita una anima in pluribus rebus: et ubique omnes vires suas habet, licet in diversis habeat exercitium pro habilitate corporum.' Wir bemerken sofort, es sind wiederum nur Gedanken, die ihre macrobianische[1] Herkunft nicht verbergen können. An sie reiht er dann seine logischen Folgerungen: „Kein Mensch scheint nach dieser Lehre schlechter zu sein als der andere, da ja ein und dieselbe gute und makellose Seele alle Körper belebt; aber man kann sagen, sie entarte in dem einen Körper mehr als in dem andern. . . . Nach dieser Lehre stirbt auch niemand; scheidet sich der Mensch auch von den Elementen, so erleidet er doch keine Trennung von der Seele."

Die Vertreter der dritten Richtung weist er ganz kurz darauf hin, daß sie mit der Annahme einer Welt- und Menschenseele das Vorhandensein zweier Seelen im Menschen behaupteten[2].

Aus dieser Betrachtung der wichtigsten Abschnitte der Schrift geht klar hervor, daß unter den „gewissen Philosophen", mit denen sich Pseudo-Beda angeblich beschäftigt, in der Hauptsache nur e i n e r zu verstehen ist, nämlich M a c r o b i u s. An dessen Ausführungen klingt auch an, was weiterhin über ‚eluvio' und ‚exustio'[3] und das Weltjahr[4] vorgebracht wird. Ihre fast wörtliche Übereinstimmung mit dem macrobianischen Texte können ferner nicht verleugnen Sätze wie: ‚Numerum priorem (esse) superficie'[5]; ‚Hyle impressa ideis dicit firmare corpus, cuius praestantissima parte constare divina dicit'[6]; ‚Physici mundum magnum hominem vocant, . . . hominem vero nomine mundi . . .[6][7]; ‚Anchises (teste Vergilio) . . . altius incipit . . . ab illo quod Graeci Topan, id est, Totum, vocant, quod sub quinario includitur'[8];

[1] C. I 14, 8 ff. (s. S. 27). [2] 903 A. [3] 906 A. [4] 906 B.

[5] 906 C: Macr. C. I 5, 12: antiquiorem esse numerum superficie.

[6] C. I 12, 11.

[7] C. II 12, 11: p h y s i c i mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt.

[8] C. I 17, 5: quod quidem τὸ πᾶν, id est omne, dixerunt . . . Daß das ganze Weltall durch die Fünfzahl symbolisiert werde, sagt Macrobius C. I 6, 19.

‚Philosophia . . . dividitur in tria, scilicet, ethicam, logicam, physicam‘ [1].

Dieser macrobianische Ton, auf den, wie zur Genüge klar geworden sein mag, die ganze Schrift *De mundi constitutione* abgestimmt ist, ist offenbar schon Albert dem Großen zum Bewußtsein gekommen; denn nur so ist es zu verstehen, wenn er an einer Stelle [2] sagt, Macrobius beginne seine Philosophie mit den Worten: ‚Mundus igitur constat ex quattuor elementis iisdemque totis.‘

Im 9. Jahrhundert wird Macrobius als Quelle verwendet in den *Martiankommentaren* des Johannes Scotus Eriugena [3] und des Dunchad [4]. Da beide Kommentare bis jetzt noch ungedruckt sind und größere Bedeutung für die Philologie als die Philosophie besitzen, mag die bloße Feststellung der Tatsache genügen.

Weiterhin ist aus dieser Zeit zu nennen Dungal, Mönch des Klosters St. Denis, der wegen seiner Gelehrsamkeit hohes Ansehen genoß [5]. Er schreibt in einem Briefe [6] an Karl den Großen, der ihn um Aufklärung über das Wesen der Sonnenfinsternis gebeten hat, fast seine ganze Antwort nach Namhaftmachung seiner Quelle wörtlich aus dem macrobianischen Kommentar [7] ab; am Schluß seiner Ausführungen spricht er sein Bedauern darüber aus, nicht weiteres mitteilen zu können, da ihm Plinius Secundus und andere Autoren nicht zur Hand seien [8].

[1] C. II 17, 15.

[2] *Summa theol.* II, tr. 11, q. 53, art. 2, ed. Borgnet Bd. 32, S. 562.

[3] Eriugena verbreitet sich z. B. über die Elemente und die Synzygien nach Macr. S. VII 9, 19. Genannt wird Macrobius als Quelle z. B. zu Martian p. 7, 29 (ed. Eyssenhardt). Manitius *a. a. O.* 336. — Für die Philosophiegeschichte nicht in Betracht kommt der Auszug des Eriugena aus der macrobianischen Schrift *De differentiis et societatibus graeci latinique verbi.*

[4] Vgl. Manitius *a. a. O.* 526.

[5] Manitius *a. a. O.* 335.

[6] ed. Dümmler, M.G.Ep. 4, S. 570—585.

[7] C. I 17, 16; 18, 2ff.; 19, 3ff.; 20, 4f.; 14, 25f.; II 11, 2f. Im einzelnen vgl. darüber Dümmler *a. a. O.* 571 ff., der in den Noten seiner Ausgabe aufs genaueste die Parallelstellen aus Macrobius angibt.

[8] Dümmler 577, 12: Hic ergo nunc de eclypsi solis sit finis dicendi, non quod dixisse forsitan sufficienter arbitrer, sed quia ad praesens proprii ingenioli exiguitas amplius memorare non quiverit; Plinius enim Secundus et alii libri, per quos aestimem haec me posse supplere, non habentur nobiscum in his partibus; cum de talibus per me ipsum nihil audeam excogitare neque praesumam.

Von den astronomischen Lehren des Macrobius zeigt sich ebenfalls abhängig Helperic von Auxerre, Schriftsteller in der Mitte des 9. Jahrhunderts, Mönch in Auxerre, dann in Grandval im Juratal[1]. In seinem *Liber de computo*[2] beruft er sich gelegentlich der Erörterung über die Einteilung der Sonnenbahn nach dem Zodiacus auf den Kommentar zum Somnium Scipionis und verweist jeden, der sich eingehender über diese Frage zu orientieren wünsche[3], auf dieses Werk. Bei Besprechung der Monatsnamen[4] fußt er auf Bedas *Buch über die Zeiten* und dessen Quelle, den Saturnalien des Macrobius.

Genaue Kenntnis des macrobianischen Kommentars verrät die *Exzerptensammlung* des Presbyters Haduardus[5]. Bereits in dem einleitenden Gedicht[6] der Sammlung wird Macrobius genannt. Die Sammlung selbst zerfällt in zwei Abschnitte; der erste[7] besteht zum großen Teil aus Ciceroexzerpten, doch sind auch Stücke aus Macrobius eingewebt, wie z. B. das Kapitel ‚De fabulis'[8]. Der zweite Abschnitt[9] enthält nur Auszüge aus dem Kommentar des Macrobius[10].

In philologisch-kritischer Weise scheint sich der hochgebildete Benediktinerabt Lupus von Ferrières[11] (gest. um 862), Schüler

---

[1] Vgl. über ihn Ludwig Traube, *Computus Helperici*: *Neues Arch. der Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde* Bd. 18 (1893) S. 71ff.

[2] *PL* 137, 17—48.

[3] *Ebd.* 25: Aegyptios . . . iter illud solis, per cuius discursum annum explet circulum, in duodecim partibus emensos testatur Macrobius. Quod qua industria fecerint qui plenius nosse desiderat, eiusdem Macrobii commentum de *Somnio Scipionis* (C. I 21, 2. 11) legere studeat.

[4] *A. a. O.* 29. Vgl. dazu die bei Beda angeführten Stellen aus den *Saturnalien*.

[5] Über Haduardus ist nichts weiter bekannt; s. Paul Schwenke, *Des Presbyters Haduardus Ciceroexcerpte*: *Philol.*, Suppl. V (1889) S. 399ff.

[6] Schwenke *a. a. O.* 416 V. 21.

[7] f. 4—155 (nach Schwenke).

[8] Schwenke *a. a. O.* 496.

[9] f. 156—213.

[10] Der Plan, in einem Anhange zu vorliegender Abhandlung wie Schwenke die Macrobiuszitate zu veröffentlichen, wurde durch eine schwere Krankheit vereitelt, doch hoffe ich, ihn später zur Ausführung bringen zu können.

[11] Seine Hauptbedeutung liegt auf dem Gebiete der Philologie. „In Frankreich", schreibt L. Traube (*Untersuchungen zur Überlieferungsgesch. röm. Schriftst.*: *Sitzungsber. der philos.-hist. Kl. der bayer. Ak. der Wiss.* 1891, 389), „ist im 9. Jahrh. Lupus von Ferrières der bedeutendste Vertreter der kritischen Philologie, im ganzen eine bewunderswerte Erscheinung".

des Hrabanus Maurus und Zeitgenosse Karls des Großen, mit den macrobianischen Schriften befaßt zu haben. In einem *Briefe*[1] an seinen Freund Adalgaud bedankt er sich für die Unterstützung bei der Rezension des Macrobius und gibt dem Wunsch Ausdruck, seine Macrobiushandschrift zu sehen, aus der er bisher nur ein Blatt übersandt bekommen habe[2].

Ein Zeitgenosse des Lupus ist Milo von St. Amand; in seinem Gedichte *De sobrietate*[3], das er Karl dem Kahlen widmet, schöpft er mehrmals[4] aus den Saturnalien des Macrobius.

Auf dem Gebiete der Musik holt sich aus Macrobs Kommentar außer dem bereits erwähnten anonymen Verfasser einer Rhythmimachia seine Belehrung der Abt Regino von Prüm (gest. 915). In seiner Schrift *De armonica institutione*[5] gibt er bei Besprechung der himmlischen Harmonie der Sphären einen Teil der diesbezüglichen macrobianischen Ausführungen wieder[6], reiht daran einige Worte und heißt dann einen jeden, der eingehendere Kenntnis über diese Frage suche, das zweite Buch von dem Kommentar des Macrobius lesen, des ‚egregii philosophi', wie er ihn voll Hochschätzung nennt[7]. Auch die Töne[8] handelt er im Anschluß an den macrobianischen Kommentar ab.

Von all den bis jetzt genannten Gelehrten hat sich, wenn wir von Pseudo-Beda absehen, keiner rein philosophische Lehren

[1] ed. Dümmler, M. G. Ep. 6, 8, S. 20, 4 ff.

[2] *Ebd.:* Habeo vero tibi plurimas gratias, quod in Macrobio corrigendo fraternum adhibuisti laborem. Quamquam librum, cuius mihi ex eodem folium direxisti, praeoptarem videre. Est enim revera venerabilis et exactissimae diligentiae.

[3] ed. L. Traube, *P. L.* 3, 610—675.

[4] z. B. *a. a. O.* zu Z. 16—22 (S. 612): Macr. S. II 4, 31; zu Z. 23—28: S. II 4, 30; zu Z. 140. 141 (S. 649): S. II 4, 11.

[5] Diese Schrift gedruckt, doch ohne den *Tonarius*, bei Gerbert, *SS. eccl. de musica sacra* (1784) I 230—247. Neue Ausgabe mit Faksimile des *Tonarius* bei Coussemaker, *Script. de musica medii aevi*, Paris 1867, II 1—73. Vgl. W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* I[6], Berlin 1893, 259 Anm. 5. Brambach *a. a. O.* 8 f.

[6] c. 5 (Gerbert 234) = Macr. C. II 1, 2—3.

[7] *A. a. O.* 235: Igitur haec pauca de coelesti musica sufficiant. Si quis autem haec plenius scire desiderat, legat secundum librum Macrobii egregii philosophi in supra dicto somnio Scipionis.

[8] *A. a. O.* c. 10 (Gerbert 239): haec iuxta adsertionem Macrobii de tonis diximus. Dazu vgl. C. II 1, 25.

des Macrobius angeeignet. Eine Ausnahme macht Bovo II., Abt von Korvei (879—916), der Verfasser eines *Kommentars zu Boëthius de consolatione philosophiae l. III, metr. IX*[1]. Er gibt hier Kap. 8, in dem er über die verbindende Kraft der Zahl spricht[2], mit ganz geringen Änderungen[3] nach Macr. C. I 6, 23 24. Kap. 14 paraphrastisch[4] nach C. I 14, 6; 6, 46; II 2, 12—14 wieder. Jedesmal macht Bovo dabei Macrobius als Quelle namhaft, jedoch nicht in Kap. 15, wo er mit teilweise wortgetreuer Anlehnung an Macrobius[5] das doppelte Wesen der Weltseele und ihr beseelendes Walten in der Körperwelt erörtert.

II. 12. Jahrhundert.

1. Abälard, Petrus Lombardus, Honorius u. a.

Weit mehr als bisher entfaltet sich das geistige Leben im 12. Jahrhundert; Hand in Hand damit wächst das Interesse für die alten Autoren und ihre Ausbeutung auf philosophischem Gebiete.

Von allen Lehrern der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts erregte am meisten Aufsehen Abälard (1079—1142)[6], „der begeisterte Lobredner des heidnischen Altertums und seiner Kulturarbeit“[7]. Mochte der ‚clarus doctor et admirabilis‘, als welchen Johann von Salisbury[8] seinen Lehrer Abälard feiert, des Griechischen auch nicht ganz unkundig gewesen sein, so bilden den Hauptkanal, durch den ihm die Kenntnis der griechischen Philosophie zufließt, doch lateinische Übersetzungen und lateinische Werke[9]. Macrobius vor allem ist ihm eine sehr ergiebige Quelle; er rühmt ihn als einen „nicht verächtlichen Philosophen und vor-

[1] ed. Angelo Mai, *Classici auctores* 3, 331—345, Romae 1831.

[2] Mai 335.

[3] Aus C. I 6, 24 fehlen bei Bovo die Worte ‚et per tam iugabilem competentiam foederari‘, und statt ‚vincirentur‘ schreibt er ‚iungerentur‘.

[4] Mai 338: ex quibus hic non verba per ordinem, sed verborum sensus paucis absolvam.

[5] C. I 14, 7—13.

[6] *Abaelardi Opera*, ed. Cousin, 2 Bde., Paris 1849 u. 1859, und *PL* 178.

[7] Jos. A. Endres, *Gesch. der mittelalt. Philos. im christl. Abendlande*², Kempten 1911, 40.

[8] *Metalog.* II 10 (*PL* 199, 867).

[9] S. M. Deutsch, *Peter Abälard, ein kritischer Theologe des zwölften Jahrh.*, Leipzig 1883, 68.

züglichen Ausleger des großen Philosophen Cicero"[1] und gibt ihm das ehrende Epitheton ‚diligentissimus philosophorum in expositione'[2]. Aber bei all der großen Verehrung, die Abälard dem Macrobius zollt, darf man doch nicht zu weit gehen und wie Cousin[3] behaupten, der „Peripatetiker aus Palais" habe alle Platonzitate aus Macrobius genommen, den er ja auch ausdrücklich nenne, während er den Chalcidius nie erwähne; vielmehr muß Abälard den von ihm oft angeführten[4] platonischen *Timäus* selbst gelesen haben, da durchaus nicht alle Zitate bei Macrobius und Augustin nachzuweisen sind.

Vornehmlich tritt der Einfluß des Macrobius zutage in Abälards beiden Hauptwerken, der *Theologia*, von der uns unter dem irrtümliehen Titel *Introductio ad theologiam* nicht einmal mehr der ganze erste Teil erhalten ist[5], und der *Theologia christiana*. Hier wie in seiner ersten theologischen Schrift *De unitate et trinitate divina*[6] beschäftigt sich der „Philosoph von Palais" hauptsächlich mit theologischen Problemen. In seiner Begeisterung für die alten Philosophen findet er bereits bei ihnen eine Erkenntnis der Trinität[7]. Plato vor allem, der ‚maximus philosophorum'[8], und die Platoniker, in deren erster Reihe Macrobius steht, sind ihm Träger einer solchen Einsicht[9]. In poin-

[1] *Introd. ad theol.* I 19 (*PL* 178, 1022 C; Cousin II 47); *Theol. christ.* I 5 (*PL* 178, 1153 C; Cousin II 387): Ille non mediocris philosophus et magni Ciceronis expositor Macrobius.

[2] *Introd. ad theol.* I 20 (*PL* 178, 1024 C; Cousin II 49); *Theol. christ.* I 5 (*PL* 1156 C; Cousin II 390).

[3] *Oeuvres inéd. d'Abélard*, Introd. p. XLIX: Il semble, au premier coup d'oeil, qu'Abélard était très familier avec Platon . . . Rien ne s'oppose donc à ce qu'Abélard connût le Timée de Chalcidius. Et pourtant il est à remarquer que nulle part Abélard ne nomme une seule fois Chalcidius, et qu'il n'en emploie jamais la traduction. Toutes ses citations sont empruntées à Macrobe qu'il nomme expressement.

[4] z. B. *Expos. Symb. Apost.* (*PL* 178, 620 A); *Expos. in Hexaem.* (*PL* 178, 747 A); *Expos. in Epist. Pauli ad Rom.* IV c. 9 (*PL* 178, 917 A); *Introd. ad theol.* III 3 (*PL* 178, 1094 B); *ebd.* I 19 (*PL* 178, 1021 B); *De unit. et trinit. div.*, ed. Stölzle 27. [5] Überweg-Baumgartner II[10], 279.

[6] ed. Stölzle, Freiburg i. Br. 1891.

[7] Vgl. Th. Heitz, *Essay historique sur les rapports entre la philos. et a fois*, Paris 1909, 21 ff.; E. Kaiser, *Abélard critique*, Fribourg 1901, 123—182.

[8] *Theol. christ.* I 5 (*PL* 178, 1159 C).

[9] *Ebd.* IV (*PL* 178, 1307 B ff.); *Introd. ad theol.* II 17 (*PL* 178, 1080 D).

tierter Weise wird die Unbegreiflichkeit, Unaussprechlichkeit [1] und Unwandelbarkeit [2] des höchsten Gottes hervorgehoben und dabei auf das autoritative Zeugnis eines Plato und Macrobius hingewiesen. Infolge dieser Unfaßbarkeit der göttlichen Substanz hätten sich die Philosophen, wie aus der Darstellung des Macrobius [3] hervorgehe, gezwungen gesehen, bei Auseinandersetzungen über Gott und den Geist schwache Gleichnisse und Bilder zu verwerten; so habe Plato häufig die Sonne zur Vergleichung herangezogen [4].

Den Nus, der aus dem Einen oder Guten hervorgeht, identifiziert Abälard mit dem Sohne Gottes; willkommene Anhaltspunkte für die Erklärung seiner Wesenseigentümlichkeiten bieten ihm die Lehren des Macrobius über den Nus. Er führt den macrobianischen Text [5] zunächst Wort für Wort an und deutet ihn dann in langen Erörterungen in seinem Sinne um [6]. Wenn Macrobius z. B. von einem creari oder nasci, also einem Geschaffenwerden des Nus spreche, so sei das nur eine andere Redeweise für Erzeugung und Hervorgehen; werde vom Nus gesagt, daß er seinem Erzeuger ähnlich sei, so soll damit ausgedrückt werden, daß Gott Sohn Gott Vater in allem gleich sei, gleich gut, gleich mächtig usw. Auch die Anschauung, daß die Ideen des Nus, in denen das Urbild der erschaffenen Welt enthalten ist, mit den göttlichen Gedanken identisch seien [7], überkommt Abälard und mit ihm das ganze Mittelalter neben Augustin und Priscian durch Macrobius.

Vor allem aber sind es die Ausführungen des Macrobius [8] über die platonische Weltseele, die Abälard sich zu eigen

[1] *Theol. christ.* I 5 (*PL* 178, 1154 C), III (*ebd.* 1224); *Introd. ad theol.* II 10 (*PL* 178, 1059 D; Macrobius ist hier nicht zitiert); *De unit. et trinit. div.*, ed. Stölzle 27 u. 43. Vgl. dazu C. I 2, 15.

[2] *Introd. ad theol.* I 10 (*PL* 178, 1059 A; Cousin II 87): C. I 8, 10.

[3] C. I 2, 11 13--20.

[4] *Introd. ad theol.* I 20 (*PL* 178, 1022 C — 1023 A; Cousin II 47 f.); *Theol. christ.* I 5 (*PL* 178, 1153 C f.; Cousin II 388), III (*PL* 178, 1125 B; Cousin II 461).

[5] C. I 14, 6 7. [6] *Introd. ad theol.* II 16 (*PL* 178, 1081 A ff.).

[7] *Introd. ad theol.* I 9 (*PL* 178, 991 A); vgl. auch die aus Abälards Schule stammende *Epitome theol. christ.* c. 5 (*PL* 178, 1701 B): Sic et Macrobius [C. I 2, 14] Platonem secutus, mentem Dei quam Graeci *νοῦν* appellant, originales rerum species quae ideae dictae sunt, continere meminit, antequam, ut ait Priscianus, prodirent in corpora, id est in effecta operum provenirent. [8] C. I 14, 7 ff.

macht. Hierin findet er fast das ganze christliche Dogma vom Heiligen Geist ausgedrückt [1]. Mit Recht bemerkt zu dieser Abälardschen Auffassung Baur [2], Abälard habe nicht sowohl den Heiligen Geist platonisiert, als die platonische Weltseele zur Bedeutung des Heiligen Geistes erhoben. Im einzelnen auf diese Deutungskunst einzugehen, würde zu weit führen [3]. Die Berechtigung, in seiner Art antike Autoren zu erklären, weiß Abälard aus Macrobius selbst herauszulesen [4]; denn nach dessen Darlegungen hätten die philosophischen Lehren der Alten über die Weltseele nur in übertragenem Sinne Geltung und müßten für das richtige Verständnis erst hergerichtet werden.

Zu bemerken ist noch, daß Abälard den Macrobius auch sonst, wo er ihn nicht als Quelle namhaft macht, heranzieht; wenn er nämlich schreibt, daß die Weltseele nach Plato aus einer unteilbaren und unwandelbaren sowie einer veränderlichen und in die Körper sich zerteilenden Substanz bestehe [5], so lesen wir bei Macr. C. I 12, 6 fast die gleichen Worte; ferner ist es echt macrobianisch, daß er der Weltseele ‚totam vim et concordiam proportionalem numerorum' zuteilt [6].

In reichlichem Maße fußen auch Abälards ethische Lehren auf Macrobius. Er übernimmt aus ihm [7] die Definition [8] der civitates als ‚concilia coetusque hominum iure sociati'. Durch ihn [9]

[1] *Introd. ad theol.* I 20 (*PL* 178, 1024 C): Hanc autem animae videlicet mundanae doctrinam praecipue diligentissimus philosophorum in expositione Macrobius reliquit. Cuius verba si diligenter inspiciamus, totam fidem fere nostram de Spiritu sancto in ipsis expressam inveniemus, cum hanc ipsam animam et Creatorem nominet, atque ex Deo Patre et Noyn, hoc est Deo filio, astruat esse.

[2] *Die christliche Lehre von der Trinität* II 470.

[3] Man vgl. *Introd. ad theol.* I 20 (*PL* 178, 1024 D — 1028 A; Cousin II 49—53) und *Theol. christ.* I 5 (*PL* 178, 1156 C — 1259 A; Cousin II 390—393) mit Macr. C. I 14, 8 9 14 f.

[4] Ex hac... Macrobii [C. I 2, 17] traditione clarum est, quae a philosophis de anima mundi dicuntur, per involucrum accipienda esse... (*Introd.* I 19 20 [*PL* 178, 1022 B 1023 B; Cousin II 48]); *Theol. christ.* I 5 (*PL* 178, 1153 B, 1155 A, 1159 C).

[5] *Introd. ad theol.* I 17 (*PL* 178, 1015); *Theol. christ.* I 5 (*PL* 178, 1145 C).

[6] *Theol. christ.* I 5 (*PL* 178, 1147 A f.). [7] C. I 8, 13.

[8] *Theol. christ.* II (*PL* 178, 1182 A; Cousin II 416).

[9] C. I 8, 5 8.

wird ihm die Kenntnis der plotinischen Einteilung der Tugenden[1] vermittelt. Auf seine Auseinandersetzungen über die himmlische Glückseligkeit und die Strafen in der Unterwelt[2] verweist er bei der Versicherung, daß auch die alten Philosophen schon die Unsterblichkeit der Seele und eine Vergeltung im Jenseits anerkannt hätten[3]. Endlich aber erhärtet er im wörtlichen Anschluß an ihn, daß selbst vom Standpunkt der Heiden aus der Selbstmord zu verwerfen ist[4].

Außerdem stützt sich Abälard auf Macrobius bei der Behauptung, Aristoteles habe oftmals seinen Lehrer Plato, den ‚primus philosophiae dux', bekämpft[5]. Er schildert in unverkennbarer Anlehnung an ihn die Vollkommenheit der Sechszahl[6] und begründet aus ihm[7], daß die Frauen weniger Nahrung nötig hätten als die Männer und auch nicht so leicht betrunken würden wie sie[8].

Rasch hatten sich Abälards neue Ideen verbreitet und seinen Namen in alle Lande getragen. Doch seinen Ruhm überstrahlte und überdauerte das Ansehen seines Schülers Petrus Lombar-

[1] *Theol. christ.* II (*PL* 178, 1185 C; Cousin II 420): Plotinus vero inter philosophiae . . . princeps, ut ait Macrobius [C. I 8, 5 8], cum quattuor virtutes quadrifariam divisisset, in politicas [bei Migne unrichtig ‚Platonicas'] . . . Dieselbe distinctio virtutum erwähnt Abälard im *Dialogus inter Philos. Iudaeum et Christianum* (*PL* 178, 1649 C; Cousin II 682), ohne seinen Gewährsmann Macrobius zu nennen: Si . . . probatorum philosophorum excellentia de virtutibus dogmata consideres et disertissimi viri Plotini diligenter quaternariam virtutum distinctionem attendas, alias . . . politicas, alias purgatorias, alias purgati animi, alias exemplares.

[2] C. II 17, 13 ff.

[3] *Theol. christ.* II (*PL* 178, 1174 D; Cousin II 409).

[4] *Ebd.* 1194 A—D; Cousin II 428 f., und wörtlich dasselbe in *Sic et Non* c. 155 (*PL* 178, 1605—1606 A) = C. 13, 3—9 u. 15—20.

[5] *Dialect.* pars II 2 in praedic. (Cousin, *Oeuvr. inéd.* p. 205): Novimus etiam ipsum Aristotelem et in aliis locis adversus eundem magistrum suum et primum totius philosophiae ducem, ex fomite fortassis invidiae aut ex avaritia nominis, ex manifestatione scientiae insurrexisse, quibusdam et sophisticis argumentationibus adversus eius sententias inhiantem dimicasse, ut in eo quod de motu animae Macrobius [C. II c. 14 15 16] meminit.

[6] *Expos. in Hexaem.* (*PL* 178, 768 D f.; Cousin I 664).

[7] S. VII 6, 15 17 18.

[8] *Epist.* 6 8 (*PL* 178, 217 D 291 B; Cousin I 111 189).

dus [1], des Magister sententiarum, gest. um 1164 als Bischof von Paris. Im Gegensatz zu Abälard, ja überhaupt zum ganzen Jahrhundert, gelten dem Lombarden die alten Philosophen nichts. Nur einmal nennt er Plato und Aristoteles ausdrücklich, aber nicht etwa, um ihr Ansehen für die eine oder andere seiner Behauptungen in die Wagschale zu werfen, sondern um sie zu bekämpfen [2]; wir sind daher nicht enttäuscht, daß uns der Name des Macrobius bei ihm nicht begegnet. Anklänge an Macrobius finden sich freilich auch bei ihm; wie jener greift er auf die neupythagorische Zahlenspekulation zurück, indem er unter anderem die Siebenzahl auf die menschliche Natur anwendet [3].

Gleichgültig sind die alten Philosophen auch dem Honorius Augustodunensis (gest. nach 1150) [4], ja er spottet ihrer sogar gelegentlich [5]. Aber trotzdem steht er nicht an, in astronomischen Fragen den Macrobius zu Rate zu ziehen. Namhaft macht er ihn jedoch dabei als Quelle nicht; aber eine Vergleichung einzelner Partien mit den macrobianischen Ausführungen erhebt unsere Behauptung über allen Zweifel. Hingewiesen sei z. B. auf die Darlegung der Einwirkung der Luna auf das Meer [6], auf die Erörterung über den Horizont [7], die Unterscheidung von

[1] *Opera omnia*, ed. Migne, *PL* 191 192. Über die Philosophie des Petrus Lombardus vgl. Joh. Nep. Espenberger, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrh.* (*Beitr.* III, 5), Münster 1901; O. Baltzer, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus, ihre Quellen und ihre dogmengesch. Bed.*, Leipzig 1902.

[2] Espenberger *a. a. O.* 10.

[3] *In Ps.* 150, 5 (*PL* 191, 1295 A); Espenberger *a. a. O.* 81.

[4] Über ihn s. Jos. Ant. Endres, *Honorius Augustodunensis. Ein Beitrag zur Gesch. des geistl. Lebens im 12. Jahrh.*, Kempten und München 1906.

[5] Endres *a. a. O.* 90.

[6] *De imag. mundi* I 40 (*PL* 172, 133) : C. II 9, 3; I 6, 61.

[7] *De imag. mundi* II 25 (*PL* 172, 149): Horizon est quantum aspectus cuiusque in circuitu circumscribit, et coelum undique terrae imminere putatur. Quod in lato mari melius dignosci potest, ubi nullum obstaculum se praefert. Extenditur autem horizon in spatium longitudinis trecentorum et novem stadiorum. Centum enim et octoginta stadia non excedit acies

Macr. C. I 15, 18f.: Hic horizon, quem sibi uniuscuiusque circumscribit aspectus, ultra trecentos et sexaginta stadios longitudinem intra se continere non poterit. (Vgl. S. VII 14, 15.) Centum enim et octoginta stadios non excedit acies contra videntis: sed visus cum ad hoc spatium venerit, accessu deficiens in rotunditatem recurrendo curvatur at-

stella und astrum [1]. Auf Macrobius geht ferner, sei es mittelbar [2] oder unmittelbar, alles zurück, was Honorius über die Monatsnamen [3], die Ableitung der Kalenden, Nonen und Iden [4] und das Bissextum [5] vorbringt.

Dreimal wird Macrobius zitiert in der kleinen Schrift *De solis affectibus* [6] (gegen deren Echtheit Endres [7] nicht unwichtige Bedenken erhoben hat). Außer Macrobius wird kein Autor genannt, so daß dieser wohl als Hauptquelle der genannten Schrift angesehen werden darf.

Ziemlich ablehnend gegen die alten Autoren verhält sich

[*De imag. mundi* II 25 (*PL* 172, 149)]	[Macr. C. I 15, 18f.]
contra videntis. Sed visus cum ad hoc spatium venit, deficiens in rotunditatem recurvatur. Hic numerus geminatus in ante et retro horizontem efficit.	que ita fit, ut hic numerus . . . geminatus trecentorum sexaginta stadiorum spatium . . . efficiat. Horizon semper quantacumque locorum transgressione mutatur. Hunc . . . admittit aspectum . . . pelagi tranquilla libertas, qua nullam oculis obicit offensam.
Statt ‚trecentorum et novem stadiorum‘ ist wohl auch bei Honorius ‚trecentorum et sexaginta‘ zu schreiben; denn er sagt in wörtlicher Anlehnung an Macrobius, daß 180 verdoppelt diese Zahl gebe (= 360, nicht 309).	

[1] *De imag. mundi* I 89 (*PL* 172, 142): C. I 14, 22. — Wie Macrobius, sagt auch Honorius *a. a. O.* I 80 S. 140, daß die sieben Kreise der Planeten durch ihren Umlauf den süßesten Einklang bewirken; dieser werde von uns nur deshalb nicht vernommen, weil er durch seine Größe unsere Auffassungskraft übersteige. Ob Honorius sich hier an Macrobius C. II 1, 2 u. 4, 14 oder an Chalcidius, *Plat. Timaeus* n. 95 (ed. Wrobel, Lips. 1876, p. 166) anlehnt, mag dahingestellt bleiben.

[2] Bereits Isidor (*Etym.* V 33: *PL* 82, 219f.) u. Beda (*De temp.* c. 6: *PL* 90, 282; *De rat. temp.* c. 12: *PL* 90, 547 ff.) hatten, wie S. 105 f. erwähnt, aus Macrobius geschöpft.

[3] *De imag. mundi* II 36—48 (*PL* 172, 152f.): Macr. *S.* I 12, 3 13 6f.; I 13, 2 3; I 12, 5 12—14 17f. 30—33 34 35. Kap. 45—48 (Sept. bis Dez.) stimmt mehr mit Isidor, *Etym.* V 33, 11—14 (*PL* 82, 220) überein.

[4] *A. a. O.* c. 49—51 (*PL* 172, 153): Macr. *S.* I 15, 10f. 12 17 16.

[5] *A. a. O.* II 71 (*PL* 172, 156) : Macr. *S.* I 14, 6—7.

[6] Cap. 5, De terra et magnitudine solis (*PL* 172, 103) = C. I 22, 4 21 14 passim; c. 14, De horizonte (*PL* 172, 105) = C. I 15, 18ff; c. 34 (*PL* 172, 110): Dimensio eius (horizontis) quae habetur in plano per Macrobium innotuit.

[7] *A. a. O.* 75.

auch Zacharias Chrysopolitanus, angesehener Exeget[1] des 12. Jahrhunderts (gest. 1155) und Verfasser einer Evangelienharmonie, die den Titel führt *In unum ex quattuor sive de concordia Evangelistarum.* Schmid[2] zählt die Quellen zu dieser Schrift in chronologischer Reihenfolge vollständig auf, übersieht aber den Macrobius, der, wenn auch nicht oft, so doch gelegentlich[3] zu Rate gezogen wird.

Ein ähnlicher antihumanistischer Zug fällt uns bei den Mystikern, wie z. B. bei Bernhard von Clairvaux, auf. Eine Ausnahme unter ihnen macht Hugo von St. Viktor (gest. 1141). Sein *Didascalicon*, eine Enzyklopädie des weltlichen und religiösen Wissens, bezeugt, daß er die geistigen Denkmäler der Alten nicht unbeachtet läßt, sondern ihre Leistungen wohl anerkennt und würdigt[4]. Es liegt daher die Frage nahe, ob er auch die Lehren unseres Macrobius in konstruktiver Weise verwertet hat. Ich glaube sie in positivem Sinne beantworten zu dürfen. Wie Macrobius[5] betrachtet er nämlich die Zahl als die Bedingung der Vereinigung von Leib und Seele und läßt diese Verbindung sich lösen mit dem Aufhören der bestimmten Zahl[6]; freilich sucht er diese Anschauung durch Herbeiziehung psychologischer Momente verständlicher zu machen[7]. Wie dem heidnischen Philosophen[8], so ist auch ihm die Seele nichts anderes als das Ich; sie konstituiert die menschliche Person und bedient sich des Leibes nur als Werkzeug[9]. Christliche Vertreter, die anderer Meinung sind, verweist er[10] tadelnd auf den Heiden im Somnium Scipionis (8, 2) bei Macr. C. II 12, 1. Ganz besonders auffällig klingen Hugos

[1] Über die Lebensumstände und die literarische Tätigkeit des Zacharias vgl. O. Schmid, *Zacharias Chrysopolitanus u. sein Kommentar zur Evangelienharmonie: Tüb. Theol. Quartalschr.* 1886, 533 ff.

[2] *Ebd.* 1887, 248. [3] z. B. l. III 112 (*PL* 186, 353 D).

[4] De Wulf, *Gesch. der Philos. des Mittelalters*, übers. von Eisler, S. 169.

[5] C. I 13, 11 f.

[6] *Erud. didasc.* II 13 (*PL* 176, 756 f.).

[7] Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor* (*Beitr.* VI, 1.), Münster 1906, S. 69 f. [8] C. I 9, 1.

[9] *Sent.* I 15, (*PL* 176, 71 A).

[10] *De Sacr.* 2, 1, 11 (*PL* 176, 407 D): Tu Christianus nescis quod ethnicus ille testatus est. Mens, inquit, cuiusque is est quisque.

Erörterungen über die Selbsterkenntnis[1] an die des Macrobius an: die Gegenüberstellung der beiden Partien zeigt, daß eine so genaue Übereinstimmung der Gedanken ohne Benützung des Macrobius nicht möglich ist. Zugleich lassen sie erkennen, wie die Gedanken Macrobs in die christliche Spekulation übergegangen sind.

Von den Definitionen[2] der Philosophie finden wir bei Hugo alle vier, die uns Macrobius gibt.

Energisch zieht der Mystiker zu Felde gegen den von den heidnischen Philosophen verkündeten „wunderbaren Unsinn" von der Ewigkeit der Zeit und der Welt und gegen die in bestimmten großen Zwischenräumen wiederkehrende Zerstörung und Erneuerung der Welt[3]. Dabei kommt er auch auf das Weltjahr[4] zu sprechen und bestimmt dessen Dauer in gleicher Weise wie der antike Autor auf 15000 Sonnenjahre.

Der Abtei und Schule von St. Viktor gehört auch an der Subprior Gottfried von St. Viktor (gest. 1194)[5]. Von seinen Werken ist für die Philosophiegeschichte des 12. Jahrhunderts von Interesse der in Versen abgefaßte *Fons philosophiae*[6]. Hier erscheint Macrobius unter der Reihe der Philosophen zusammen mit

---

[1] Hugo, *Erud. didasc.* I 2 (*PL* 176, 141 D):	Macr. C. I 9, 2 f.:
Omnium expetendorum prima est sapientia, in qua perfecti boni forma consistit . . . Immortalis quippe animus sapientia illustratus respicit principium suum, et quam sit indecorum, agnoscit, ut extra se quidquam quaerat: cui quod ipse est satis esse poterat. Scriptum legitur in tripode Apollinis: *Γνῶθι σεαυτόν*, id est ‚Nosce te ipsum', quia nimirum homo si non originis suae immemor esset, omne quod mutabilitati obnoxium est, quam sit nihil, agnosceret.	Animae, dum corpore utitur, haec est perfecta sapientia, ut, unde orta sit, de quo fonte venerit, recognoscat. Hinc . . . ursurpatum est: De caelo descendit *Γνῶθι σεαυτόν* (vgl. S. I 6, 6). Nam et Delphici vox haec fertur oraculi . . . Sed et ipsius fronti templi haec inscripta sententia est. Homini autem . . . una est agnitio sui, si originis natalisque principii exordia prima respexerit, nec se quaesiverit extra.

[2] *Erud. didasc.* II 1 (*PL* 176, 751 C u. 752 B) : S. 15, 14 u. C. I 13, 5; *ebd.* I 5 (744 D) : S. VII 1, 6; *ebd.* II 1 (752 B) : C. I 8, 3.

[3] *Homil.* 2 (*PL* 175, 144 A ff.).

[4] *Ebd.* Über die Lehren Macrobs vgl. S. 31.

[5] Grabmann, *Scholast. Methode* II 319.

[6] Veröffentlicht von M. A. Charma in den *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie* I 27 (3. Sér. I 7), Caen 1869, 1 f.

Martianus Capella [1]. Eine offensichtliche Anlehnung ist bei den naturwissenschaftlichen Erörterungen zu bemerken, die mit dem Namen des Plato eingeleitet werden. Berührt werden die fünf Parallelkreise und die dadurch bestimmten fünf Zonen [2], die Koluren [3] und der Zodiacus [4], der Horizont und die Milchstraße [5]; gestreift wird der Aplanes [6], die Größe von Erde und Sonne [7] und die Harmonie der Sphären [8]; von der Seele wird betont, daß sie die musikalischen Prinzipien in sich trage [9].

Aus der Mitte des 12. Jahrhunderts ist noch zu erwähnen das psychologische Sammelwerk Alchers von Clairvaux *De spiritu et anima* [10], das im Mittelalter für eine Schrift Augustins gehalten wurde. Mit Namen ist hier Macrobius zwar nicht zitiert, aber daß er wirklich herangezogen ist, beweist Kapitel 25, in dem das psychologische Phänomen der Träume erörtert wird. Die Verlgeichung dieses Kapitels [11] mit Macrobius C. I 3 ergibt größtenteils eine wortgetreue Übereinstimmung.

[1] *A. a. O.* Str. 61 S. 24:

Adest et Macrobius, adest Marti . . .
Huic placet Mercurius, illi Affric — anus.
Sed dum sursum dirigunt oculos et m
Lustrant quidquid continet ambitus mund

Mit den Worten Mercurius und Affricanus spielt Gottfried auf die Werke des Martianus Capella und Macrobius, in den beiden letzten Versen auf ihr astronomisches Interesse an.

[2] Str. 50 S. 21 : C. I 15, 13; II 5.

[3] Str. 51 S. 21 : C. I 15, 14.

[4] Str. 52 S. 21 : C. I 21, 2 12f.

[5] Str. 53 S. 22 : C. I 15, 15 3f.

[6] Str. 57 S. 23 : C. I 9, 10; 11, 9.

[7] Str. 113 S. 34. Nach Charma (Anm.) ist am Rande der Handschrift bemerkt: Nota solem octies maiorem terra, sed quadragies octies luna. Vgl. C. I 20.

[8] Str. 89 S. 31 : C. II 1.

[9] Str. 112 S. 34. Am Rande der Handschrift: Nota animam humanam in musicis proportionibus creatam. C. II 2, 19; 3, 6.

[10] Unter den Schriften Augustins gedruckt bei Migne, *PL* 40, 779ff.

[11] *De spir. et an., a. a. O.* 798:

Omnium quae sibi videntur dormientes quinque sunt genera, videlicet oraculum, visio somnium, insomnium et phantasma.

Macr. C. I 3:

§ 2: Omnium quae videre sibi dormientes videntur quinque sunt . . . nomina. Aut enim est ὄνειρος . . . quod Latini somnium vocant, aut est ὅραμα, quod visio recte appellatur, aut est χρηματισμός, quod oraculum nuncupatur, aut est ἐνύπνιον, quod insomnium dicitur, aut est φάντασμα.

Durch die pseudo-augustinische Schrift *De spiritu et anima* wird die macrobianische Abhandlung über die Träume in der Hochscholastik dem Johann von Rupella[1], Vincenz von Beauvais[2] und Albertus Magnus[3] vermittelt und so der Einfluß des Macrobius auch indirekt weitergetragen.

(*De spir. et an.*, *a. a. O.* 798)	(Macr. C. I 3)
Oraculum est, cum in somnis parens vel aliqua sancta gravisque persona seu sacerdos, vel etiam Deus eventurum aliquid aperte vel non eventurum, faciendum vel devitandum denuntiat.	§ 8: Est oraculum, cum in somnis parens vel alia sancta gravisque persona seu sacerdos vel etiam deus aperte eventurum quid aut non eventurum, faciendum vitandumque denuntiat.
Die Definition der Visio stammt ebenso wörtlich aus § 9.	
Somnium est figuris tectum, et sine interpretatione intelligi non potest.	§ 10: Somnium proprie vocata, quod tegit figuris et velat ambagibus non nisi interpretatione intellegendam significationem rei . . .
Insomnium est, quando id quod fatigaverat vigilantem, ingerit se dormienti; sicut est cibi cura vel potus, vel aliqua studia vel artes, infirmitates . . . Die folgende humoralphysiologische Erklärung des Insomniums gehört Alcher selbst an.	§ 4: Ἐνύπνιον est quotiens cura oppressi animi corporisve sive fortunae, qualis vigilantem fatigaverat, talem se ingerit dormienti . . . si esuriens cibum aut potum sitiens desiderare, quaerere, vel etiam invenisse videatur.
Phantasma est, quando vix dormire coepit, et adhuc se vigilare aestimat, aspicere videtur irruentes in se, vel passim vagantes formas discrepantes et varias, laetas vel turbulentas. In hoc genere est ephialtes, quem publica persuasio quiescentes opinatur invadere et pondere suo pressos ac sentientes gravare.	§ 7: Phantasma vero, hoc est visum, cum inter vigiliam et adultam quietem in quadam, ut aiunt, prima somni nebula adhuc se vigilare aestimans, qui dormire vix coepit, aspicere videtur irruentes in se vel passim vagantes formas a natura seu magnitudine seu specie discrepantes variasque tempestates rerum vel laetas vel turbulentas. In hoc genere est ἐπιάλτης, quem publica persuasio quiescentes opinatur invadere et pondere suo pressos ac sentientes gravare.

[1] *Summa de an.*, ed. Domenichelli, Prato 1882, pars II 25 u. 264 f.: De visione autem, quae accidit in somnis, notandae sunt differentiae, quarum dicit Augustinus in libro de anima et spiritu: Omnium usw., wie bei Alcher.

[2] *Spec. nat.* l. 26 c. 62, S. 1876 E (Duaci 1624): Porro in lib. de anima et spiritu divisio talis ponitur usw.

[3] *Isag. in libro de an.* c. 17, ed. Borgnet Bd. 5 S. 520 f.: De visione autem quae accidit in somnis notandae sunt differentiae secundum Augustinum

2. Die Platoniker und die Schule von Chartres.

Geradezu den Mittelpunkt des Unterrichtes bildete des Studium der antiken Literatur in der Schule von Chartres [1]. Mit ihrer humanistischen Begeisterung verbindet sie ein lebhaftes Interesse für die Naturbetrachtung und eine ausgesprochene Neigung für platonische Philosophie. Bei derart gerichteten Bestrebungen mag es nicht wunderlich erscheinen, daß die Magistri dieser Schule und alle, die mit ihr in verwandtschaftlichen Beziehungen stehen, in den Werken des Macrobius mit ihren platonisch-neuplatonischen und naturphilosophischen Gedankengängen eine willkommene Quelle erblickt haben, ihren Wissensdurst zu stillen.

An der Spitze dieser Richtung treffen wir den Engländer Adelard von Bath, gebildet in den Schulen von Laon und Tours. In seinem Traktat *De eodem et diverso* [2] (verfaßt zwischen 1105 und 1116) zitiert er zwar den Macrobius nie, aber bei genauerer Lektüre dieser Schrift wird jeder Kenner des macrobianischen Kommentars sich des Eindruckes nicht erwehren können, daß die mannigfachen, wenn auch nicht wörtlichen Übereinstimmungen mit Macrobius nicht auf einem Zufall beruhen können. Es wäre sogar sonderbar, wenn Adelard gerade den Macrobius nicht gekannt hätte, wo er sich in der Hauptsache an alte Quellen anlehnt, dabei aber freilich die überkommenen Gedanken in seinem Sinne mit einer gewissen Selbständigkeit wiedergibt [3].

In platonisch-macrobianischer Weise faßt Adelard, um auf einiges hinzuweisen, die sinnlichen Dinge als Abprägung der göttlichen Ideen [4], läßt die Seele im Leibe wie in einem Kerker eingeschlossen sein und durch den Körper eine Trübung ihres geistigen Zustandes

dicentem sic in libro de spiritu et anima . . . Albert selbst scheint bereits an der Echtheit der Schrift *De spir. et an.* gezweifelt zu haben; vgl. *Summ. theol.* II, tr. 12, q. 70, membr. 2: Et quod in libro de Spiritu et anima (qui Augustini dicitur) dicitur . . .

[1] Zu ihrer Charakteristik vgl. Clerval, *Les Écoles de Chartres*, Paris 1895, 144—320; De Wulf, *Histoire de la philos. médiévale*, Louvain 1900: *Cours de Philos. publ. par Mercier* vol. VI.

[2] Herausg. und unters. von Hans Willner, Münster 1903 (*Beitr.* IV, 1). Adelards *Quaestiones naturales*, die in einem Inkunabeldruck vorliegen, sind mir leider nicht zugänglich gewesen.

[3] Willner *a. a. O.* 41. [4] *Ebd.* 9 33.

erfahren, aber nicht alles ursprünglichen Wissens verlustig gehen [1]; eine Erlösung von den Banden des Körpers, eine Rückkehr zur früheren Vollkommenheit ist nur dadurch möglich, daß die von Natur aus gute Seele sich ihres Ursprungs erinnert und zu sich selbst zurückkehrt [2].

Noch deutlicher tritt die Anlehnung Adelards an Macrobius hervor in der Zahlenlehre, die für jenen sowohl wie für diesen auf metaphysischem und kosmologischem Gebiete große Bedeutung hat. Er preist in gleicher Weise das hervorragende Wesen der Zahl, die alles zur Harmonie vereint und sogar über der Seele steht [3]. Alle Zahl- und Maßverhältnisse sind in der Weltseele enthalten [4].

Auf Zahlenverhältnissen beruhen auch die musikalisch-harmonischen Intervalle. Die Ergründung dieser Tatsache führt Adelard mit Macrobius auf Pythagoras [5] zurück. Auch schildert er eingehend die allseitige Wirkung der Musik und bedient sich dabei der von Macrobius angeführten Beispiele [6].

Endlich berührt sich Adelard mit unserem Philosophen in der Darstellung der Astronomie [7], die er jedoch im Gegensatz zu Macrobius nur skizzenhaft behandelt.

An der Schule von Chartres genießt in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts großes Ansehen Bernhard von Chartres, der

[1] *Ebd.* 10, 7ff. Die Worte ,Quaerit enim quod perdidit, et memoria deficiente utitur opinione' lauten fast gleich mit Macr. C. I 12, 10: . . . opinantur omnes quia opinionis ortus est memoriae defectus.

[2] *Ebd.* 16, 30f.; 17, 7f.: Macr. C. I 9, 1f.

[3] *Ebd.* 23, 19f.:

Numerus quippe adeo ipsis rebus incumbit, ut quaecunque in ordinem a prima quadam confusione digesta sunt, ex eius similitudine exemploque decus accepisse videantur. Quod et Xenocrates ipsam (scil. animam) numerum esse definivit.

24, 2: ut . . . eam (animam) numerum esse non intellegamus, sed tantae dignitatis prae ceteris, quanta prae ea numerus esse dicitur.

Macr. C. I 6, 4:

Hoc quoque notandum est, quod superius adserentes communem numerorum omnium dignitatem antiquiores eos superficie et lineis eius omnibusque corporibus ostendimus, procedens autem tractatus invenit numeros et ante animam mundi fuisse . . .

Hinc est quod pronuntiare non dubitavere sapientes, animam esse numerum se moventem.

[4] *Ebd.* 27, 4: C. II 19, 23ff.; II 3, 11 15. [5] *Ebd.* 27, 7: C. II 1, 8f.

[6] *Ebd.* 25, 20f.; 26, 5ff. 25ff.: C. II 3, 7ff.

[7] *Ebd.* 32, 2f.: C. I 14ff.

von Johann von Salisbury „der überströmende Born der Wissenschaft in Gallien“[1] und der vornehmste unter den Platonikern seiner Zeit[2] genannt wird. Leider besitzen wir kein schriftliches Dokument von ihm. Das wenige, was Johann von Salisbury über ihn berichtet, gestattet kein Urteil, ob er den Macrobius gekannt und studiert hat. Zu vermuten ist es wohl, da er z. B. wie jener in Übereinstimmung mit dem platonischen *Timaeus* die Materie als chaotische Masse faßt und Zahlenverhältnisse die „Formung der Natur durch die Natur“ beherrschen läßt[3].

Mit Bernhard von Chartres wurde oft verwechselt[4] Bernhard Silvestris von Tours. Seine Kosmographie[5], die uns ein Bild entwirft „von dem Ursprung der großen und der kleinen Welt, des Universums und des Menschen“[6], ist voll von neuplatonischen Lehren. Ein Hauptkanal, durch den ihm diese zugeflossen sind, ist unleugbar der macrobianische Kommentar zum Somnium Scipionis, wenn er auch nie erwähnt wird. Hier wie dort werden die drei Prinzipien Gott, der Nus und die Weltseele angenommen und ihrem Wesen nach in gleicher Weise bestimmt[7]. Der Nus ist aus Gott, der mit Plato und Macrobius auch das Gute[8] genannt wird, geboren und schließt die immateriellen Urbilder aller Dinge, die Ideen, in sich. Das ist die intelligible Welt, in der alles, was Gott geschaffen hat, wie in einem reinen Spiegel erscheint[9]. Aus dem göttlichen Nus geht durch Emanation die ‚Endelychia‘, die Weltseele, hervor; durch sie wird alles in der Welt mit Leben durchwaltet[10]. Ohne Seele gibt es kein Leben. Auch die Gestirne sind beseelt. Mit der Welt verbunden ist die

[1] *Metalog.* I 24 (*PL* 199, 854 C). [2] *Ebd.* IV 35 (*PL* 199, 938 C).

[3] De Wulf, *Gesch. der mittelalt. Philos.*, übers. von Eisler, S. 154.

[4] z. B. von Alb. Stöckl, *Gesch. der Philos. des Mittelalters* I. Bd., Mainz 1864, 212 f.

[5] Der vollständige Titel dieser Schrift ist: Bernhardi Silvestris *de universitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus*, herausg. von Carl Sigm. Barach und Joh. Wrobel, Innsbruck 1876: *Bibliotheca Philosophorum med. aet.* I, herausg. von Barach.

[6] Baeumker, *Die europ. Philos. des Mittelalters* 326.

[7] *De univ.* I 2, v. 152 ff. (Bar. 13): C. I 14, 15 ff.

[8] z. B. *ebd.* I 4, v. 40 (Bar. 30); II 5, v. 24 (Bar. 41) usw.

[9] *Ebd.* I 2, v. 152 ff. (Bar. 13).

[10] *Ebd.* I 4, 71 (Bar. 31): C. I 14, 15.

Seele durch die Zahl[1], der von Bernhard wie von Macrobius[2] auf metaphysischem Gebiete eine große Bedeutung beigemessen wird. Als Abbild der Ideen[3] und entsprungen aus dem Reiche des Intelligiblen ist die Welt vollkommen[4] und ewig[5]. Das ganze All bildet ein ‚quiddam continuum', eine in sich geschlossene, in keinem Gliede unterbrochene Kette[6], wie Bernhard in macrobianischem Bilde sich verständlich zu machen sucht.

Dem Makrokosmus steht gegenüber der Mikrokosmus, der Mensch. Bei der Beschreibung des Menschen verwertet Bernhard[7] alle die Gedanken, die wir aus Macrobius schon kennen[8]. Das Bindeglied zwischen Leib und Seele bildet auch bei Bernhard die Zahl[9]. Der Körper ist eine Fessel, ein Kerker für die Seele[10]. Vor der Vereinigung mit dem Körper wohnen die Seelen unbefleckt und glücklich auf den Sternen. Durch das Sternbild des Krebses steigen sie hernieder in die Regionen des Sinnlichen und empfangen auf den einzelnen Planeten verschiedene Vermögen: alles Lehren[11], die zum Teil mit wörtlichen Anklängen aus Macr. C. I 12 entnommen sind.

[1] *Ebd.* I 2, 180 (Bar. 14). [2] Vgl. oben S. 16 ff.

[3] *De univ.* I 2, 92 ff. (Bar. 11); II 2, 9 (Bar. 35); II 11, 64 (Bar. 58). Für Macrobius vgl. oben S. 25.

[4] *Ebd.* I 4, 93 (Bar. 31) : S. I 8, 8.

[5] *Ebd.* I 4, 43 (Bar. 30); I 4, 97 ff. (Bar. 32).

[6] *Ebd.* I 4, 73 f. (Bar. 31): Mundus enim quiddam continuum et in ea catena nihil vel dissipabile vel abruptum. — Macr. C. I 14, 15; I 17, 5 (s. oben S. 25).

[7] *Ebd.* II 10, 9 ff. (Bar. 55); bes. v. 23—32:

Ut divina colat, pariter terrena capessat,
Et geminae curam sedulitatis agat,
Cum superis commune bonum rationis habebit;
Distrahet a superis linea parva hominem.
Bruta patenter habent tardos animalia sensus
Cernua deiectis vultibus ora ferunt.
Sed maiestatem mentis testante figura
Tollet homo sanctum solus ad astra caput,
Ut caeli leges indeflexosque meatus
Exemplar vitae possit habere suae.

[8] C. I 14, 9 ff. (vgl. oben S. 27).

[9] *De univ.* I 2, 188 (Bar. 14); II 8, 27 (Bar. 51): Macr. C. I 13, 11.

[10] *Ebd.* II 8, 29 (Bar. 51): C. I 11, 3.

[11] *Ebd.* II, 3, 61 ff. (Bar. 37).

Auf Grund dieser Nachweise dürfte der Schluß gerechtfertigt sein, daß Bernhard auch seine astronomischen Kenntnisse dem macrobianischen Kommentar, dem beliebten Handbuch der Astronomie, verdankt [1]. Eine eingehendere Untersuchung erübrigt sich infolge der Knappheit der astronomischen Lehren Bernhards.

Außer seinem Hauptwerk *De Universitate* hat Bernhard einen *Kommentar zu den sechs ersten Büchern der Äneis* geschrieben. Cousin [2] veröffentlicht einen fünf Seiten umfassenden Auszug daraus, der für die Beurteilung des Verhältnisses Bernhards zu Macrobius sehr wichtig ist; denn auf den wenigen Seiten wird Macrobius dreimal mit Namen als Autorität zitiert. Damit ist der Beweis geliefert, daß Bernhard ein großer Verehrer des antiken Kompilators gewesen ist. Auf sein Zeugnis beruft er sich bei der Behauptung, daß Vergils Äneis allein doppelte Weisheit berge [3], dabei sagt er von Macrobius, er habe ‚veritatem philosophiae' gegelehrt und das ‚figmentum poeticum' nicht außer acht gelassen. Im Anschluß an ihn erhärtet Bernhard ferner, daß der Mensch den größten Nutzen aus der Selbsterkenntnis ziehe [4], und gibt nach ihm seine allegorischen Erklärungen [5] zu dem vergilianischen Vers:

Saxum ingens volvunt alii, radiisve rotarum
Districti pendent.

Der Schule von Chartres kann man auch Wilhelm von Conches [6] wegen seines Lehrers Bernhard von Chartres, seines Humanismus und seiner Beschäftigung mit den Naturwissenschaften

---

[1] *Ebd.* I 3, 57 ff. (Bar. 16); II 1, 26 ff (Bar. 34); II 3, 45 ff. (Bar. 37); II 6, 5 ff. (Bar. 46) usw.

[2] *Ouvrages inédits d'Abélard,* Paris 1836, 639—644.

[3] *Ebd.* 640.

[4] *Ebd.* 641: Utilitatem vero capit homo ex hoc opere secundum sui agnitionem; hominis vero magna utilitas est, ut ait Macrobius [C. I 9, 2 f.], si se ipsum cognoverit. Unde de coelo descendit: noti sheliton (sic cod.! = *γνῶθι σεαυτόν*), id est cognosce te ipsum.

[5] *Ebd.* 643: Saxum, laboriosum conatum. Radiis, casibus. Rotarum, fortunarum, quia fortuna admodum rotae volubilis est, ita quod quoslibet sistit summos, quoslibet imos, quosdam de summo ad imum trudit, quosdam de imo ad summum erigit. . . . Pendent, dubii sunt, ut exponit Macrobius (C. I 10, 13 14; vgl. oben S. 45).

[6] Über ihn vgl. Carl Werner, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholast. Mittelalters,* Wien 1874 (auch *Sitz.-Ber. der Wiener Akad. der Wiss.,* Phil.-hist. Kl. Bd. 75 (1873) S. 309 ff.).

angliedern[1]. Seine Kosmologie, die er uns in den beiden Werken *Philosophia*[2] und *Dragmatikon philosophiae*[3] entwirft, und die „fast ausschließlich das sichtbare Universum zu seinem Inhalte hat"[4], baut sich über der Grundlehre von den vier Elementen auf. Lehnt er sich hier auch hauptsächlich an Konstantinus Africanus an, so sind doch Anklänge an Macrobius nicht zu verkennen. Wie dieser[5] lehrt er, daß jedes der vier Elemente verschiedene Qualitäten in sich schließt[6], und daß zur festen Verbindung kubischer Größen zwei Mittelglieder notwendig sind[7]. Auf die Autorität des Macrobius[8] beruft er sich bei der Widerlegung der Ansicht, daß die Qualitäten selber die Elemente seien; in den Worten: ‚Cum in singulis elementis essent diversae qualitates, talem dedit unicuique, ut in eo cui inhaerent et cognatam et similem reperiret, ut aqua cum terra frigiditatem, aer cum aqua humiditatem, ignis cum aere calorem' drücke jener klar aus, daß die Qualitäten in den Elementen sind und ihnen unverlierbar angehören[9]. Macrobius[10] muß ihm auch bezeugen, daß jede Qualität, wenn sie verdoppelt wird, wächst, aber nie in ihr Gegenteil umschlägt[11]. Auf ihn nimmt er sogar Bezug bei der Feststellung der Jahreszeit, in der die Welt geschaffen sei. Nach Macrobius[12] sei nämlich am Geburtstage der Welt der Mond im Zeichen des Krebses gestanden, das heiße, die Welt sei im Juli entstanden; denn nur durch die große Hitze des Juli, fügt Wilhelm erklärend hinzu, konnte dem vielen Wasser, das im Anfang die Erde bedeckte, ein Ende gesetzt werden[13].

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen über die Elementenlehre steigt Wilhelm empor in die Regionen des Äthers oder

[1] M. de Wulf, *Gesch. der Philos. des Mittelalters* übers. von Eisler, S. 156.

[2] Bei Migne, *PL* 172, 42 ff., auch abgedruckt unter Bedas Werken unter dem Titel *Elementorum philosophiae libri IV*, *PL* 90, 1127 ff.

[3] Dieses ist der handschriftliche Tittel der Schrift; herausg. ist sie unter dem Titel: *Dialogus de substantiis physicis, ante annos ducentos confectus* a Wilhelmo Aneponymo philosopho, Argentorati 1567.

[4] Werner *a. a. O.* 316 (8). [5] C. I 6, 26 28.

[6] *Philos.* I 21 (*PL* 172, 49); *Dragm.* II 49. [7] *Philos. a. a. O.* 52 D.

[8] C. I 6, 25 27. [9] *Philos. a. a. O.* 50 A B. [10] C. II 15, 30.

[11] *Philos. a. a. O.* 54 C; *Dragm.* I 28.

[12] C. I 21, 24. [13] *Philos.* I 23 (*PL* 172, 57 f.); *Dragm.* III 80.

des Himmels. Mit Macrobius unterscheidet er hier elf Kreise [1], zwei sichtbare und neun unsichtbare. Die sichtbaren Kreise sind die Milchstraße und der Zodiacus; beide handelt er in Anlehnung an Macrobius ab: ihn heißt er ausdrücklich jeden lesen, der den Grund für den auffallenden Glanz der Milchstraße zu erfahren wünsche [2]; auf ihn beruft er sich bei der Einteilung des Zodiacus in zwölf Teile [3], und nach ihm gibt er die Lage [4] der zwölf Tierzeichen. Auch die Erörterung der neun unsichtbaren Kreise, nämlich der fünf Parallelkreise [5], der zwei Koluren [6], des Horizontes und des Meridians [7], findet sich teils dem Sinne nach, teils wörtlich bei Macrobius; doch wird er als Gewährsmann nicht namhaft gemacht. Was die Stellung der Sonne unter der Reihe der Planeten anlangt, so unterscheidet Wilhelm zwischen den kosmischen Systemen der Ägypter und der Chaldäer [8]; die darauf bezüglichen Auseinandersetzungen schöpft er ohne Nennung seiner Quelle zum großen Teil aus dem macrobianischen Kommentar [9]. Mit Macrobius [10] und in Berufung auf Plato nimmt Wilhelm eine tägliche Bewegung des Firmaments von Osten nach Westen an, während die Sonne und die übrigen Planeten sich in entgegengesetzter Richtung, nämlich von Westen nach Osten bewegen [11]. Manche Gestirne üben nach dem Scholastiker eine erkaltende Wirkung aus. Dies sucht er zu veranschaulichen durch den Hinweis auf die Erscheinung, daß auch die Sonne nur die dickfeuchte Luft der Täler, aber nicht die Höhenluft großer Berge zu erwärmen vermag [12].

[1] *Philos.* II 8 (*PL* 172, 60 B): In eodem firmamento esse undecim [bei Migne unrichtig duodecim] circulos, quorum duo sunt visibiles, alii invisibiles. *Dragm.* III 89 heißt es richtig undecim, ebenso *Elem. philos.* II (*PL* 90, 1142 A).

[2] *Philos. a. a. O.*: Si quis vero, unde in illa sit parte ille notabilis splendor, scire desiderat, Macrobium [C. I 15, 3 ff.] legat. Vgl. *Dragm.* III 92 f.

[3] *Philos. a. a. O.*; *Dragm.* III 89, IV 148 f.: Macr. C. I 21, 2 12 f.

[4] *Philos.* II 12 (*PL* 172, 60 D); *Dragm.* III 90: Macr. I 21, 24 25 26.

[5] *Philos.* II 13 (60 D—61 A); *Dragm.* III 94 f.: Macr. C. I 15, 13.

[6] *Philos.* II 14 (61 B); *Dragm.* III 95: Macr. C. I 15, 14.

[7] *Philos.* II 15 (61 C); *Dragm.* III 97: Macr. C. I 15, 15—17.

[8] *Philos.* II 23 (65 A f.); *Dragm.* IV 109 f. Vgl. Werner *a. a. O.* 331 (23).

[9] C. I 19, 1 ff. [10] C. I 18, 2 f.

[11] *Philos.* II 25 (65 D f.); *Dragm.* IV 118.

[12] *Philos.* II 17 (62 C): Si alicui igneo desit vicinitas spissi humoris, deficit in eo calor. Hoc autem probant per solem, quia in convallibus

Welchem Autor Wilhelm dieses der Erfahrung entnommene Beispiel verdankt, sagt er uns nicht. Bartholomäus Anglicus, der ebenfalls diese Eigenschaft der Sonne erwähnt, nennt als Gewährsmann den Macrobius[1]. Von der Stellung der Sonne zur Erde hängen die vier Jahreszeiten ab, für deren Besprechung Wilhelm sich manche Gedanken aus Macrobius holt[2]. Über die Größe der Sonne hat er eine ebenso unvollkommene Vorstellung wie Macrobius; denn er sagt mit ihm, daß sie die Erde nur achtmal an Größe übertreffe[3].

Unmittelbar unter dem Monde beginnt das Luftbereich, das sich vom Monde bis zur Erde erstrekt. Nach Analogie der fünf Himmelszonen lassen sich fünf Zonen des Luftbereiches unterscheiden; jedoch darf man dies nicht so verstehen, als ob die Temperaturverschiedenheiten, wie sie im Luftbereich in den einzelnen Zonen auftreten, auch in der Äthersphäre vorhanden wären[4]. Mit dieser Bemerkung beabsichtigt Wilhelm eine Berichtigung der Ausführungen seines mit Vorliebe benutzten Gewährsmannes Macrobius, der auch in den Himmelszonen einen Wechsel der Temperatur annimmt[5].

Vom Luftelement geht Wilhelm zum Wasserelement über. Aus Macrobius entlehnt er hier die Ableitung des Phänomens der täglich wiederkehrenden Flut und Ebbe[6] und verrät seine Quelle durch eine bisweilen wortgetreue Übernahme des macrobianischen[7] Textes. Mit Berufung auf Macrobius hebt er auch hervor, daß die monatlichen Hebungen und Senkungen des Meeres durch den Mond beeinflußt sind[8]). Die daran sich knüpfenden Auseinandersetzungen Wilhelms gründen sich jedoch auf seine „selbsteigenen

montium, ubi est aer spissior, magnum exercet calorem, in superioribus propter aeris subtilitatem non exercet.

[1] In unserer Macrobiusausgabe sucht man die bezeichnete Stelle vergebens; ihrem Inhalte nach stammt sie aus dem VII. Buche der *Saturnalien*, dessen Schluß verloren gegangen ist, aber offenbar im Mittelalter noch vorhanden war.

[2] *Philos.* II 23 (*PL* 172, 68 f.); *Dragm.* IV 122: Macr. S. I 21, 5 ff.

[3] *Philos.* II 32 (74 A); *Dragm.* IV 142 f.: C. I 20, 18 f. 32.

[4] *Philos.* III 2 (75 C D); *Dragm.* VI 218 f. Vgl. Werner *a. a. O.* 349 (41).

[5] C. II 7, 1 2. [6] *Philos.* III 14 (80 B C).

[7] C. II 10, 10; 9, 1—4.

[8] *Philos.* III 21 (84 B C); *Dragm.* V 208: C. I 6, 61.

physikalischen Prinzipien"[1]. Macrobianischen Ursprungs ist weiterhin die Erklärung der Tatsache, daß im Winter das Brunnenwasser warm, im Sommer aber kalt ist; im Winter schlössen sich nämlich die Poren der Erde, so daß der Erddunst sich nicht verflüchtigen könne, während im Sommer die warmen Dünste durch die geöffneten Poren der Erde entweichen[2].

Das vierte Element ist die Erde; sie ist kalt und trocken[3]. Die Vorstellung, die Wilhelm über die Erdkugel hat, deckt sich im allgemeinen mit der des Macrobius. Mit ihm ist er der Meinung, daß sie im Mittelpunkt des Weltalls ruht und in unbeweglicher Ruhe verharrt[4]. Auf ihr sind fünf Zonen, eine heiße, zwei kalte und zwei gemäßigte; nur die letzten beiden sind bewohnbar, tatsächlich bewohnt aber ist nur eine[5]. Die ganze Erdkugel umspannt das Äquatorialmeer, von dem im Ost- und Westende unserer wie der andern uns entgegengesetzten Hemisphäre je zwei Strömungen gegen den Nord- und Südpol der Ergkugel ausgehen[6]. Durch dieses Zentralmeer wird das Festland in vier Kontinente geteilt, von denen zwei auf unserer, zwei auf der damals noch unbekannten andern Erdhemisphäre liegen. Jede Quarta nun wäre bewohnbar; von Menschen bevölkert ist jedoch nur der von uns gekannte Kontinent, also nur ein Viertel des gesamten Festlandes[7]. Daher kann man nur hypothetisch von Antipoden, Antöken und deren Antipoden reden, Bezeichnungen, die Wilhelm wie die Gedanken selbst bei Macrobius[8] vorgefunden hat. Die von uns bewohnte Quarta ähnelt in ihrer Längserstreckung von Osten nach Westen einer ausgebreiteten Chlamys, wiederum ein Bild, das auch Macrobius[9] gebraucht.

Die vier Elemente vereinigt in sich der Körper des Menschen[10]. Bei Besprechung der Ausbildung des menschlichen Fötus wird aus Macrobius beigebracht, daß am siebten Tage der Empfängnis Bluts-

---

[1] Werner *a. a. O.* 367 (59).
[2] *Philos.* III 29 (83 B); *Dragm.* V 204: Sat. VII 8, 10.
[3] *Philos.* IV 2 (85 B): C. I 6, 26.
[4] *Philos. a. a. O.*; *Dragm.* VI 217 f.: C. I 22, 1; II 5, 26.
[5] *Ebd.*: C. II 5. [6] C. II 9, 1 2 f.
[7] *Philos.* IV 3 (85 C D); *Dragm.* VI 221 f. [8] C. II 5, 33; I 22, 13.
[9] C. II 9, 8. [10] *Dragm.* VI 304: C. I 6, 36.

tropfen auf der Oberfläche des Follikels sich zeigen [1], daß diese nach 21 Tagen in den ‚humor conceptionis' hinabsinken und nach 28 Tagen sich zu einer massigen Flüssigkeit von Fleisch und Blut verdichten [2]. Dem Weib teilt Wilhelm gleich Macrobius eine kaltfeuchte Komplexion zu und erklärt daraus die Menstruen der Weiber [3]. Der Ernährungs- und Wachstumsprozeß beim Menschen erscheint auch bei Wilhelm an die Wirksamkeit des Warmen und des Kalten, des Feuchten und des Trockenen im Körper gebunden; sie sind an eine Vierheit von Kräften verteilt, die virtus appetitiva, retentiva, alterativa et expulsiva [4], eine Anschauung, die, wie wir später sehen werden, bei den meisten Scholastikern wiederkehrt. Den Magen bezeichnet Wilhelm mit Macrobius [5] wegen seiner Wichtigkeit als den ‚Pater familias' des Körpers. Auch die verschiedenen Konkoktionen erörtert er näher [6], doch läßt er die vier Digestionen des Macrobius [7], ohne Zweifel durch die Autorität des Constantinus Africanus, in drei zusammenfließen.

Selbst in der Schilderung des Verhältnisses der Seele zum Leibe spiegelt sich macrobianischer Geist wieder. Wilhelm sieht im Erdenleib eine Fessel für den geistigen Aufschwung des Menschen [8] und bedient sich in dieser Hinsicht mit besonderer Vorliebe des vergilianischen Verses: ‚quantum non noxia corpora tardant', den auch Macrobius [9] zitiert.

Aus Macrobius akzeptiert Wilhelm endlich die philosophische Ansicht, daß nichts in der Welt der Vernichtung anheimfalle; alles scheinbare Zugrundegehen sei nichts anderes als eine Änderung der Erscheinungsform der Elemente [10].

---

[1] *Philos.* IV 15 (90 B): Septima die conceptus, ut refert Macrobius [C. I 6, 65], guttae sanguinis in superficie folliculi incipiunt apparere. Im *Dragm.* VI 246 führt Wilhelm als Gewährsmann für diese Thatsache den Straton an, dessen Lehre er aus Macrobius (C. I 6, 65) kennt.

[2] *Philos.* IV 15 (90 B).

[3] *Philos.* IV 13, 89; *Dragm.* VI 244: Macr. S. VII 7, 8 ff.

[4] *Dragm.* VI 251: S. VII 4, 14 ff. [5] S. VII 4, 17.

[6] *Philos.* IV 29 (91 C ff.); *Dragm.* VI 255 ff. [7] Sat. VII 4, 9 ff.

[8] *Philos.* IV 35 (99 A B); *Dragm.* VI 310 f. [9] C. I 14, 15.

[10] *Dragm.* V 168: Secundum philosophiam, quae morti non dat esse locum, nihil perit in mundo. Corpora namque quae sola secundum vulgi opinionem destructioni subiacent, si sunt ex elementis composita, in ea revolvuntur: si vero sunt elementa, in alia transformantur . . . fast wörtlich aus C. II 12, 13.

In seiner *Philosophia*[1] verweist Wilhelm auf seinen *Kommentar zum platonischen Timäus*, in dem er eingehend über die Weltseele handle. Auch in diesem Kommentar scheint Macrobius des öftern genannt zu sein. Denn Cousin[2], der Wilhelms *Philosophia* noch dem Honorius von Autun zuteilt und auch den genannten Kommentar als dessen Erzeugnis erklären will, sieht ein Hauptargument für seine Hypothese gerade darin, daß in dem *Kommentar* die gleichen Autoren erwähnt werden wie in der *Philosophia*, nämlich Boëthius, Macrobius und Constantinus Africanus. Leider ist der Auszug, den uns Cousin[3] aus dem Kommentar gibt, zu knapp, um einigermaßen ein Bild von dem Umfang der Benutzung erhalten zu können.

Aus der Schule von Chartres ging auch Johannes Saresberiensis[4] (gest. 1180) hervor. Er genoß den Unterricht der angesehensten Gelehrten Frankreichs, wie Abälards, Wilhelms von Conches, Bernhards von Chartres u. a., und gehört zu den namhaftesten Denkern seiner Zeit. In seinem bedeutendsten Werke, dem *Policraticus*[5], zeigt er sehr große Vertrautheit mit den macrobianischen Schriften[6]. Er übernimmt ganze Abschnitte, oft ohne ein Wort daran zu ändern. Von den Saturnalien hat er offenbar eine vollständigere Ausgabe besessen als wir[7].

[1] I 15 (47 A): Hanc [animam] dicit Plato ex dividua et individua substantia esse excogitatam. [Vgl. dazu Macr. C. I 12, 6: Haec est essentia quam individuam eandemque dividuam Plato in Timaeo, cum de mundanae animae fabrica loqueretur, expressit.] Cuius expositionem si quis quaerat, in *Glossulis nostris super Platonem* inveniet.

[2] *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris 1836, 647.

[3] *Ebd.* 644 – 657.

[4] Über ihn vgl. Carl Schaarschmidt, *Johannes Saresb. nach Leben u. Studien, Schriften u. Philos.*, Leipzig 1862.

[5] *Johannis Saresb. Episc. Carton. Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, rec. Cl. C. J. Webb, 2 Bde., Oxonii 1909. Auch bei Migne, *PL* Bd. 199. Ich zitiere nach der Ausgabe von Webb, verweise aber zugleich in Klammern auf die von Migne.

[6] Webb *a. a. O.* Proleg. S. xxxviii: Macrobii Saturnalibus et Comm. in Somnium Scipionis passim usus est!

[7] *Policr.* VIII 15 (Webb 775 d) schreibt Johannes dem Macrobius eine Stelle zu, die wir S. 82 angeführt haben; sie paßt ihrem Inhalte nach sehr gut an das Ende von *Sat.* II 8, das uns bekanntlich fehlt. Vgl. Webb *a. a O.*: Saturnaliorum exemplari, ni fallor, iis quae hodie exstant perfectiore.

Als eifriger Freund der wissenschaftlichen Bildung[1] empfiehlt Johannes im 10. Kapitel des VII. Buches eindringlich die Lektüre; freilich soll dabei das Interesse der moralischen Besserung im Vordergrund stehen; daher soll man mehr christliche Bücher lesen, doch auch die Heiden darf man nicht übersehen. Denn wir sollen, wie es in den Saturnalien[2] des Macrobius heiße, „Bienen gleichen, die, überall herumfliegend, Blütenstoffe sammeln, aus denen sie durch die ihnen eigene Kraft der Umformung den Honig bereiten“[3].

Fast ganz macrobianisch ist das 10. Kapitel des VIII. Buches, in dem Johannes die Regeln gibt, nach denen ein philosophischer Mann sich des Gastmahles bedienen soll. Eine Menge von heidnischen Philosophen, versichert er, habe über das philosophische Gastmahl geschrieben, aber keiner in so ausgezeichneter Weise wie Macrobius im ersten Buche seiner Saturnalien (in unserer Ausgabe das siebte!). Wenn man dieses in der rechten Weise heranzuziehen wisse, brauche man anderswo keine Anleihen mehr zu machen. Er habe daher aus diesem reichhaltigen Magazin mit vollen Händen geschöpft. Er preist dann Macrobius als ‚conspicuus in sententiis, in verbis floridus, et tanta morum venustate redundans ut in institutione convivii et dispensatione Socraticam videatur dulcedinem propinare‘[4].

---

[1] Eine Übersicht über die von Johannes gelesenen Schriftsteller gibt Webb in seinem Index Auctorum *a. a. O.* II 493 ff.

[2] Praef. 5—7.

[3] *Policr.* VII 10, Webb II 133, 11—26 (*PL* 199, 660 a b). Vgl. Schaarschmidt *a. a.* O. 178.

[4] *Policr.* VIII 10, Webb II 284, 14 ff. (743 a): Inter alios Saturnaliorum liber primus occurit talis, si recte respiciatur, et tantus ut nihil aliunde oporteat mutuari. Eum ergo in praesenti capitulo non tam vestigiis quam passibus decrevimus imitari et ex opulentia promptuarii sui cellulae nostrae supplere angustias.... Im einzelnen vgl.: VIII 10, Webb 284, 23—286, 22 (743 b bis 744 b) = Macr. S. VII 1, 9—17; Webb 286, 22—287, 15 (744 b—d) = S. VII 1, 20—25 (Das Homerzitat § 23 läßt Johannes aus); Webb 287, 15—18 kontaminiert aus S. VII 2, 2 3 und 3, 2; Webb 287, 19—288, 23 (745a—c) = S. VII 2, 4—9; Webb 288, 24—289, 5 (745 c—d) = S. VII 2, 12—14; Webb 289, 5—28 (745 d—746 b) = S. VII 3, 11—13; Webb 289, 28—290, 20 (746 b—d) = S. VII 3, 20—22, Webb 290, 20—26 (746 d) = S. VII 3, 23 24 (nicht ganz wörtlich); Webb 293, 21—25 (748 c) = S. I 5, 2.

Von den Definitionen der Philosophie gibt Johannes gelegentlich [1] alle, die wir bei Macrobius kennen gelernt haben.

Den Regeln über das philosophische Gastmahl voraus schickt Johannes in Kapitel 6 ethische Auseinandersetzungen über das unsittliche der Völlerei und die Übertreibungen bei Gastereien; im Anschluß daran trägt er die ‚leges cibariae und sumptuariae‘ [2] der Römer teils mit wörtlicher, teils mit freier Benutzung des Macrobius vor [3]). Aristoteles muß ihm dann dartun, vor welcher Lust man sich vor allem hüten muß [4]; doch nicht den großen Stagiriten selbst sieht er ein, sondern seine Vorlage ist Macrobius [5], aus dem er auch den Ausspruch des Sokrates kennt: Ich esse, um zu leben, nicht lebe ich um zu essen [6]. Menschen, die ihr höchstes Gut in der voluptas gustandi et tangendi sehen, gleichen den Tieren. Der Geist muß stets über das Fleisch herrschen; der Tugend allein soll man dienen. Vor ihrem Forum gelten alle Menschen, Freie und Slaven, gleich viel. Daraus resultiere, daß man milde mit den Sklaven verfahren soll, eine Forderung, die bereits Macrobius aufgestellt habe [7]. Daß jedes Abirren vom Pfade der Tugend, sei es Theaterschaulust, weibische Putzsucht usw., entwürdige, wird mit Beispielen aus Macrobius belegt [8]. Eine einzige gute Tat, ein weiser Ausspruch kann dauerndes Fortleben verschaffen, wofür als Beweis aus Macrobius die Weisheitsregeln des Publilius Syrus beigebracht werden [9].

---

[1] *Policr.* VIII 9, Webb II 282, 2f. [741d] wird aus S. I 24, 2 die Bestimmung der Philosophie als ‚unicum munus deorum et disciplina disciplinarum‘ und VIII 10, Webb II 284, 22 [743a] aus S. VII 1, 6 die als ‚moderatrix omnium rerum‘ gegeben.

[2] *Policr.* VIII 6 Schl.: Latae sunt . . . sicut in Saturnaliorum libro legitur, ad luxuriam reprimendam leges plurimae.

[3] *Policr.* VIII 7, Webb II 262, 15—263, 13 (731 a ff.) und 265, 2—27 (732 b ff.) = S. III 17, 1—17; Webb 263, 25 ff. (731 d) = S. I 7, 10; Webb 266, 1—30 (733 a ff.) = S. III 16, 12—16; Webb 266, 30—267, 11 (733 c—d) = S. III 16, 5—7; Webb 269, 3—7 (734 d) = S. II 8, 3; Webb 270, 1—20, 271, 15 ff. (735 b ff.) = S. III 13, 6—15.

[4] *Policr.* VIII 8, Webb II 276, 18—30 u. 118, 27 ff.

[5] S. II 8, 10—16. [6] *Ebd.*

[7] *Policr.* VIII 12, Webb II 307, 22—309, 9 (756 d—757 d) = S. I 11, 7—15.

[8] *Ebd.* Webb 310, 6 13 15 17 25 ff.; 311, 1—9 15—21; 312, 2 (758 b ff.) = S. III 14, 4—14; Webb 311, 25 28 ff. (759 b) = S. II 1, 2—5; Webb 314, 10—22 (760 c) = S. III 13, 4—5.

[9] *Policr.* VIII 14, Webb II 335, 4—17 (772 b) = S. II 7, 11 4.

Kapitel 14 des III. Buches enthält Anekdoten und Apophthegmen aus Macrobius, die zeigen sollen, daß man sich unter allen Umständen die Wahrheit, aber niemals Schmeicheleien gefallen lassen solle[1]. Gelegentlich[2] wird nach Macrobius der Unterschied zwischen *λοιδορία* und *σκῶμμα* dargelegt.

Auch auf psychologischem Gebiete muß Macrobius dem Johannes Auskunft geben. Ohne ihn zu nennen, erzählt er nach ihm, daß Träume wahr und falsch sein können, weshalb die Alten auch zwei Pforten der Träume angenommen hätten[3], und unterscheidet mit ihm fünf Arten von Träumen[4].

Die gleiche humanistische Begeisterung, wie sie Johannes erfüllt, herrschte später im 13. Jahrhundert auch an der Schule von Orleans, der die Pariser Artistenfakultät mit ihren vorwiegend logischen Bestrebungen feindlich gegenübersteht. Diesen Gegensatz bringt die „Schlacht der sieben Künste", ein Gedicht des französischen Trouvère's Henri d'Andely[5] zum Ausdruck. Bezeichnend für die Popularität des Macrobius ist, daß er auch hier auf dem Kampffelde erscheint und zwar in einer Reihe mit Aristoteles und Boëthius[6].

Der Schule von Chartres steht der am Ausgang des 12. Jahrhunderts lebende Alanus de Insulis[7] nahe. Fast in allen seinen

---

[1] *Policr.* III 14, Webb I 226, 20—27 (509a) = S. II 3, 11—13; Webb I 227, 21—24; 228, 1—13 (509d) = S. II 4, 22 26.

[2] *Policr.* VII 25, Webb II 223, 18—224, 19 (709a ff.) = S. VII 3, 2—6 10.

[3] *Policr.* II 14, Webb I 87, 25ff. (428d) = C. I 3, 6 u. 17.

[4] *Policr.* II 15, Webb I 88, 15ff. (429 a ff.) = C. I 3, 1ff. Im einzelnen: Webb 88, 15 = C. I 3, 1f; 89, 13 = 3, 7; 91, 3 = 3, 9; 90, 18 = 3, 13; 89, 26 = 3, 15; 90, 18 = 3, 16; 88, 6 = 3, 17.

[5] *Oeuvres de Henri d'Andeli,* publ. par A. Héron, Paris 1881. Eine ausgezeichnete Spezialausgabe bietet z. Z. Paetow an der Californischen Universität zu Berkeley: *The Battle of the Seven Arts.* A french Poem by Henri d'Andeli, Tronvère of the Thirteenth Century. Edited and translated with Introduction and Notes by Louis John Paetow (*Memoirs of the University of California,* Vol. 4. No. 1. History Vol. 1 Nr. 4). Berkeley 1914.

[6] *La bataille des VII arts,* v. 220. Vgl. R. Freih. v. Liliencron, *Über den Inhalt der allgem. Bildung in der Zeit der Scholastik.* Festrede, geh. in der öff. Sitz. der kgl. bayer. Akad. der Wiss. zu München zur Feier ihres 117. Stiftungsfestes am 28. März 1876, 47.

[7] Über ihn vgl. Matth. Baumgartner, *Die Philos. des Alanus de Insulis:* (*Beitr.* II 4) Münster 1896.

Schriften, hauptsächlich aber in seiner philosophisch-theologischen Enzyklopädie *Andiclaudianus*, machen sich Spuren macrobianischen Einflusses bemerkbar. Er sucht z. B. mit Thierry von Chartres, Bernhard Silvestris, Adelard von Bath und anderen das Wesen Gottes durch Heranziehung der Monas begreiflich zu machen [1] und preist in beredten Worten die Macht und verknüpfende Kraft der Zahl [2]. Der Zahenlehre bedient er sich auch in der Kosmologie und Psychologie [3]. Die Natur fast er wie Macrobius als parens und genitrix rerum, als das die Arten der Lebewesen erhaltende Prinzip [4]. In seinem ziemlich bedeutungslosen Abriß der Astronomie beschreibt er das Weltgebäude in macrobianischem Sinn [5]; auch die Sphärenmusik streift er und gibt als Grund, warum wir diese nicht vernehmen, die Beschränktheit unseres Gehörs [6] an.

Namhaft macht der Magister von Lille den Macrobius nur ein einziges Mal, und zwar schreibt er ihm ein Zitat über die Tugend der patientia zu [7], das in unserer Saturnalienausgabe nicht zu finden ist. Es kann jedoch kein Zweifel bestehen, daß er es aus Macrobius selbst geschöpft hat; denn die im Anschluß an dieses Zitat von ihm angeführten Aussprüche des Plato, Aristoteles und Sokrates sind wortgetreu Macrobius entnommen [8]. Die bereits bei Johannes von Salisbury ausgesprochene Vermutung, das Mittelalter habe eine vollständigere Saturnalienausgabe besessen als wir, erhält dadurch eine weitere Stütze.

[1] *Reg. theol.* 1 (*PL* 210, 623 A 2, 624 A); *Contr. Haer.* III 4 (405 B ff.) : C. I 6, 7 f. (vgl. oben S. 11).

[2] z. B. *Anticl.* III 4 (*PL* 210, 514 D f.). Vgl. Baumgartner *a. a. O.* 76. Zur Lehre des Macrobius vgl. oben S. 17.

[3] Die Zahl ist das verknüpfende Band zwischen Leib und Seele: *Anticl.* VIII 2 (*PL* 210, 551 A). Baumgartner *a. a. O.* 104. C. I 13, 11 f.

[4] *De planctu nat.* (*PL* 210, 447 B 451 A). Vgl. darüber Baumgartner *a. a. O.* 79 f.

[5] Baumgartner *a. a. O.* 83.

[6] *Anticl.* IV 6 (*PL* 210, 526 C) : C. II 4, 14.

[7] *Summa de arte praedic.* c. 15 (*PL* 210, 143 A f.): Si quis patiens esse desiderat, Job patientiam, Christi finem, . . . attendat et sic omnibus mundanis insultibus patientiae virtute illudat. Ut legitur in libro Macrobii: ,Vinculo patientiae obligandi sunt impetus animi; magna est illius gloria, qui nullius laudibus crescit, nullius vituperationibus decrescit'.

[8] S. II 8, 9 15 16.

Alanus genoß bei seinen unmittelbaren Nachfolgern ein gewisses Ansehen. Zu seinem *Anticlaudianus* schrieb etwa um 1216 Radulfus de Longo Campo oinen Kommentar, der uns im Cod. lat. 8083 der Pariser Nationalbibliothek erhalten [1], aber bis jetzt noch ungedruckt ist. Nach Grabmann [2] wird darin ein aus dem macrobianischen Kommentar geschöpftes Plotinzitat angeführt. Ob Macrobius eingehender benützt wird, verrät uns Grabmann leider nicht; anzunehmen ist es um so mehr, als die Darlegungen des Radulfus einen stark neuplatonischen Einschlag zeigen [3].

Mit Alanus de Insulis schließen wir die Betrachtung über den Einfluß ab, den die Wissenschaft des Macrobius auf die erste große Epoche der mittelalterlichen Spekulation ausgeübt hat. Ein kurzer Rückblick zeigt, daß in diesem Zeitabschnitt, der der Gesamtentwicklung der christlichen Spekulation so gewaltig vorgearbeitet hat, Macrobius häufig zur Erwerbung philosophischen Wissens herangezogen, fleißig exzerpiert und oft als autoritativer Zeuge aufgerufen, aber nur selten zu seinen Lehren Stellung genommen wurde.

B. Macrobius in der Zeit der entwickelten Scholastik.

Im 13. Jahrhundert, in dem die Scholastik ihren Höhepunkt erreicht und alle Probleme in der ihr eigentümlichen Weise umspannt und löst, werden die macrobianischen Doktrinen nicht mehr rein dogmatisch übernommen, sondern mit kritischem Auge besehen, untersucht und oft in scholastischem Sinne umgebogen; ihr wahrer Kern wird herausgeschält, oder sie werden schroff abgewiesen.

Die Persönlichkeiten dieser großen Zeit, die wir in unserem Zusammenhang in Berücksichtigung ziehen werden, gehören den beiden großen Schulen der Franziskaner und Dominikaner an.

An den Namen des ersten Franziskaners, der zu erwähnen ist, knüpft die Geschichte den Beginn eines neuen Aufschwungs der christlichen Wissenschaft [4]; es ist der Engländer Alexander

[1] Grabmann *a. a. O.* 48. [2] *Ebd.* [3] *Ebd.*

[4] Jos. Ant. Endres, *Des Alexander von Hales Leben und psychol. Lehre: Philos. Jahrb. der Görresges.* I. Bd. Fulda 1888, 25 ff.

von Hales. In seiner *Summa universae theologiae*[1], in der er philosophische Doktrinen nur zur Begründung theologischer Dogmen verwendet, auf Probleme des Macrobius einzugehen, bietet sich wenig Gelegenheit, aber sie findet sich für ihn.

Summa theol. pars II q. 87 membr. 2 art. 1 (Bd. I S. 325) untersucht Alexander, ob das Leben von Gott stammt. Entsprechend der scholastischen Darstellungsweise, die bei ihm zum erstenmal in definitiver Form erscheint[2], erörtert er zunächst das Für und Wider der gestellten Frage, entwickelt dann die Lösung und schließt daran eine Wertung der vorgebrachten Argumente.

Zur Bestätigung des „Pro" dient die Aussage des Macrobius und Plato, die Bewegung, durch die die Seele lebe, bilde das Wesen der Seele; das Wesen der Seele stamme von Gott, also auch das Leben. Plato und seine Anhänger werden aber zugleich auch zum Beweise des Gegenteils angeführt; sie hätten die Seele als Prinzip der Bewegung gefaßt, die Bewegung aber mit Leben identifiziert; hieraus folge, daß das Leben nicht von Gott, sondern von der Seele herrühre[3].

Nachdem Alexander in der Solutio erklärt hat, daß das Leben der Seele von Gott ausgehe, durch sie aber das Leben den Körpern vermittelt werde, kommt er bei der Wertung des obigen Einwurfes auf die Selbstbewegung der Seele zu sprechen; diese habe im Gegensatz zu Plato Aristoteles geleugnet. Die Lösung des Konfliktes weiß er bei Macrobius zu finden, dessen Gedanken er in seinem Sinne verwertet, umformt und weiterspinnt. Während nämlich Macrobius auf alle Weise darzutun sucht, daß Aristoteles mit Unrecht die von Plato gelehrte Selbstbewegung der Seele leugne, behauptet Alexander von ihm, er habe gezeigt, daß Aristoteles dem Plato nicht widerspreche[4]. Denn er habe darauf hingewiesen, daß die Voraussetzung, auf der die aristotelischen Argumente sich aufbauen (jede Bewegung setze nämlich einen

---

[1] Zitiert nach der Kölner zweibändigen Folio-Ausgabe vom Jahre 1622.

[2] De Wulf-Eisler *a. a. O.* 265.

[3] *A. a. O.* Plato et eius sequaces ponunt animam esse principium motus ex se ipsa; et illum motum dicunt vitam . . . ex quo sequitur, quod (vita) non est a Deo sed ab anima.

[4] *A. a. O.* Macrobius . . . ostendit quod Aristoteles Platoni non contradicit, dicens . . .

Beweger voraus), nur für diejenigen Substanzen gelte, bei denen die Bewegung nicht zu ihrem Wesen gehöre. Durch die Selbstbewegung aber sei die Seele ihrem Wesen nach bestimmt. Die Bewegung der Seele sei der Grund für ihre Unveränderlichkeit. Durch ihre Bewegung gehe sie in keinen leidenden Zustand ein, noch führe sie damit irgendeine der verschiedenen Bewegungsarten aus. Deswegen könne die Seele, schließt Alexander die macrobianischen Gedanken weiterführend, „quieta in huiusmodi motu“ genannt werden, und sucht so die sich widersprechende Meinung des Plato und Aristoteles in Harmonie zu bringen.

P. III q. 34 m. 1 art. 1 (Bd. II S. 255) hat den Selbstmord zum Gegenstande. Alles, was hier Alexander über die Meinung der ‚philosophi‘ zu berichten weiß, sind nichts weiter als die in das Gewand der scholastischen Methode gekleideten Worte des Macrobius; genannt wird dieser jedoch nie; nur Plato und Plotin, deren Namen Alexander bei Macrobius vorfindet, werden zitiert[1].

Die große Lücke im dritten Teil der Summa theologiae (q. 26—69) Alexanders füllt die *Summa de virtutibus* aus, die der Zeit nach Bonaventura angehört[2]. Im Jahre 1509 wurde diese Summa de virtutibus bei Jean Petit in Paris unter dem Namen Alexanders herausgegeben[3]. Eine neuere Ausgabe davon existiert

[1] *A. a. O.* 255 a wird „pro“ angeführt: Unde etiam philosophi dixerunt mortem philosophantibus appetendam et philosophiam definierunt meditationem moriendi. Wörtlich aus C. I 13, 5.

Contra (255 b) nach Zitierung Augustins: Item ad idem sunt rationes philosophorum, quarum prima est Platonis dicentis: Constat non esse bis reatum mit kleinen formellen Änderungen aus C. I 13, 8.

Item ad idem Plotinus philosophus: Cum anima a corpore violenter extruditur bis inficitur wörtlich aus C. I 13, 14. Die noch folgenden ebenfalls mit „item“ eingeführten drei Einwände stammen aus C. I 13, 15 16 17 19.

Das in der „Resolutio“ Vorgebrachte ist genommen aus C. I 13, 5 6 7 (duas esse mortes bis naturam mit Ausnahme der Worte ‚et hoc est, quod superius . . . signavimus‘) und I 13, 10. 11. 12 (et illam solam bis animari mit Ausnahme von ‚et hoc est, quod fatum . . . vocamus‘).

[2] S. darüber P. Parthenius Minges, *Philosophiegeschichtliche Bemerkungen über die dem Alex. von Hales zugeschriebene Summa de virtutibus; Beitr.* Suppl.-Bd. *Studien zur Gesch. der Philos.* Festgabe zum 60. Geburtstag Cl. Baeumkers, Münster 1913, 129 ff.

[3] Irrefragabilis doctoris Alexandri de Hales ordinis minorum opus de virtutibus excellentissimum: hactenus nusquam impressioni traditum: et est

bis jetzt noch nicht, so daß man auf den ziemlich schwer leserlichen Text dieser alten und, wie es scheint, sehr seltenen Ausgabe angewiesen ist.

In Coll. I art. 1 (f. 1 b) sucht der Verfasser der Summa aus den Äußerungen verschiedener philosophischer Autoritäten die Existenz der Tugend zu erschließen. An der Spitze marschiert Macrobius mit dem Satz[1] „virtus facit hominem beatum“, dem in Coll. II art. 1 (f. 3 c) die zweite Hälfte „nullaque alia via nomen beatitudinis adipiscitur“ angegliedert wird. Aus dem ersten Teile wird gefolgert, daß es eine Tugend gibt, aus dem andern, daß die Tugend zum ewigen Heile notwendig ist.

Auf die Ausführungen des Macrobius wird weiterhin Bezug genommen bei der Frage, ob es vier oder mehr oder weniger Tugenden gibt[2], welche Funktion sie den Affekten gegenüber ausüben[3], ob es eine mehrfache Teilung der Tugenden gibt[4]; es wird dann die plotinisch-macrobianische Einteilung der Tugenden angeführt, eingehend untersucht und mit anderen Einteilungen verglichen[5].

Coll. 24 art. 3 q. 3 (f. 72 c) wird gesagt, daß die virtus cardinalis in doppelter Weise gefaßt werden kann, nämlich ‚ut principalis sive ordinet in fruendo fruendis sive in vitando vitandis‘ und daß sie so von Cicero, Plato, Plotin, Seneca und Macrobius verstanden worden sei, während sie von den theologi erklärt worden sei als ‚virtus principalis ordinans tantum in utendo utendis‘. Quaest. 4 derselben Collatio[6] erörtert der Verfasser, ob jede der vier Tugendklassen des Plotin die vier Kardinaltugenden umfasse; auch über die Reihenfolge[7] der Kardinaltugenden und ihre Dauer[8] verbreitet er sich, stets mit Bezug-

tertie partis sue summe continuatiuum: prout ab eodem doctore in eadem tertia parte dudum pluries impressa: questionibus XXVI et LXIX exstitit compromissum (cōpmissū).

[1] Derselbe Satz noch erwähnt Coll. IX f. 26 b und Coll. XV art. 1 f. 27 a.

[2] Coll. VI art. 3 f. 10 c d. Coll. 24 art. 1 f. 69 d werden als Autoritäten zum Beweise dafür, daß es mehrere Tugenden gibt, ‚Plato, Plotinus, Tullius, Macrobius et Apuleius et alii plures philosophi sancti‘ genannt.

[3] Coll. VII art. 2 q. 4 f. 15 b. [4] Coll. 24 art. 2 f. 70 b.

[5] *Ebd.* art. 3 q. 1 f. 70 c d. Vgl. Coll. 6 art. 2 f. 9 d; 10 a.

[6] f. 72 d; 73 a. [7] Coll. 76 art. 7 f. 260 c; 261 d.

[8] *Ebd.* art. 9 f. 263 b.

nahme auf Macrobius. In eigenen längeren Quästionen werden dann ausführlich die plotinisch-macrobianischen Einteilungen der prudentia[1] und temperantia[2] besprochen.

Im Ganzen wird Macrobius ungefähr zwölfmal zitiert, öfters mit dem Zusatz *‚super somnium Scipionis‘*[3], mehr als dreißigmal der von diesem angeführte Gewährsmann Plotin; hier ist verschiedentlich dazugesetzt ‚in libro de gradibus virtutum‘[4] oder ‚in libro de virtutibus sicut recitat Macrobius‘[5].

Diese Zitate sind mehr als bloße Dekoration. Wie schon angedeutet, werden die makrobianischen Gedanken, Definitionen, Einteilungen vielfach in eigenen Quästionen untersucht und mit den Äußerungen anderer Philosophen in Zusammenhang gebracht. Dabei werden wie in anderen selbständigen Abhandlungen Beweise pro und contra vorgebracht, Einwände widerlegt und zuletzt die Solutio gegeben.

Häufiger fußt auf Macrobius der Zeitgenosse Alexanders von Hales Bartholomäus Anglicus, der in den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts an der Ordensschule zu Paris wirkte[6]; er verfaßte eine Realenzyklopädie, die den Titel führt: *De genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum proprietatibus*[7]. Macrobius wird hier auf naturwissenschaftlichem Gebiete stets als Autorität zitiert, vielfach zusammen mit Aristoteles, Martianus Capella, Isidor von Sevilla, Beda u. a. Die einschlägigen Abschnitte werden in der Regel nicht wörtlich wie bei anderen Enzyklopädisten, z. B. Vinzenz von Beauvais, wiedergegeben, sondern nur dem Sinne nach, ja manchmal, soviel es scheint, nur ungenau aus dem Gedächtnisse[8].

---

[1] Coll. 81 art. 1 f. 277 b; Coll. 88 art. 1 f. 303 b; art. 2 f. 307 a b d.

[2] Coll. 90 art. 1 f. 317 d; 91 art. 1 f. 325 a; 94 art. 1 f. 332 d, art. 2 f. 333 c; 98 art. 3 f. 344 c; 106, f. 374 a.

[3] z. B. Coll. 88 art. 2 f. 307 a.

[4] z. B. Coll. 24 art. 2 f. 70 b; 76 art. 7 f. 260 c.

[5] z. B. Coll. 81, art. 1 f. 277 b; 90 art. 1 f. 317 d; 94 art. 2 f. 333 c.

[6]) Art. Schneider, *Metaphysische Begriffe des Barthol. Anglicus: Beitr.* Suppl.-Bd. *Studien zur Gesch. der Philos.* Festgabe zum 60. Geburtstage Cl. Baeumkers, Münster 1913, 139 ff.

[7] Procurante Georgio Bartholdo, Frankfurt 1601.

[8] z. B. bemerkt Bartholomäus, *De rer. propr.* VIII 22 S. 400, daß nach Macrobius „inter sphaeram Saturni et Lunae omnes consonantiae musicae

Mit Macrobius[1] bekennt sich Bartholomäus[2] zu der Anschauung, Gott habe zur Erhaltung der richtigen Temperatur in der Welt, der Quelle der Wärme, der Sonne, gegenübergelagert die Quelle aller Feuchtigkeit, das Meer; in seiner Weise[3] erklärt er[4] die Erscheinung, daß das Brunnenwasser im Winter warm, im Sommer kalt ist; auf ihn[5] verweist er in dem Kapitel über den Traum[6]; mit seinen Worten lehrt er die Harmonie der Sphären[7] und erblickt, wie er, in der Beschränktheit unseres Gehörs den Grund dafür, daß wir diese Harmonie nicht vernehmen[8]. Aus seiner und des Aristoteles Ansicht bildet er sich seine eigene Meinung über den Äther[9]; von ihm zeigt er sich abhängig in seinen Lehren über Sonne[10], Mond[11]

---

inveniuntur". Macrobius [C. I 19, 25] aber behauptet dieses nicht vom Saturn und dem Mond, sondern von der Venus und dem Mond. — Bei den Angaben, die er über die Venus (*a. a. O.* VIII 26 S. 403) und den Merkur (*a. a. O.* 27 S. 404) nach Macrobius macht, scheinen zwei Stellen des Kommentars (I 19, 6 f. u. I 20, 5) miteinander vermengt und durch eigene Zutaten des Bartholomäus bereichert zu sein.

[1] C. II 10, 10 12 13. [2] De rer. IV 4 S. 93. [3] S. VII 8, 10.

[4] *A. a. O.* VI 21 S. 261; XIII Einl. S. 555. [5] C. I 3.

[6] *A. a. O.* VI 27 S. 271.

[7] *A. a. O.* VIII 2 S. 377 u. c. 6 : C. II 1, 2; So. V 3.

[8] *A. a. O.* VIII 6 : C. II 4, 14.

[9] *A. a. O.* VIII 5 S. 381 : Sed dicit Aristoteles . . ., secundum Macrobium autem splendor aetheris sub sphaera coeli per ambitum totius mundi rutilat et refulget (C. II 10, 10; I 19, 9). Continet autem in se orbes septem planetarum qui moventur contra motum firmamenti (C. I 17, 3; 18, 1; 21, 29). Inferior itaque pars aetheris velocitate sui motus inflammat superiorem partem materiae elementaris, et ex illa inflammatione gignitur sphaera ignis, sicut dicitur in lib. de coelo et mundo.

[10] Barthol. bezeichnet die Sonne mit Macrobius als die Quelle allen Lichtes (*a. a. O.* VIII 28 S. 406 : So. IV 2. C. I 20, 3ff. S. I 17, 3), stellt sie in die Mitte der Planeten (*ebd.* S. 407 : C I 19, 15), erklärt sie achtmal größer als die Erde (*ebd.* S. 409 : C. I 16, 32), läßt sie von den Dünsten des Meeres sich nähren und fügt die auf diese Anschauung sich gründende homerische Erzählung aus Macrobius bei, die Sonne habe mit den anderen Göttern an dem Mahle der Äthiopen teilgenommen (*ebd.* S. 409 : C. II 10, 11.)

[11] Der Mond empfängt das Licht von der Sonne (*ebd.* VIII 29 S. 410 : C. I 19, 9); er gleicht einem Spiegel, der selbst kein Licht besitzt (*ebd.* C I 19, 12); dem Einfluß des Mondes untersteht das Meer; mit ihm wächst es und fällt es (*ebd.* VIII 29 S. 411; XIII 21 S. 571 : C. I 6, 61; II 9, 3). Vom Mond hängt das Gedeihen der Saaten und Früchte ab (*ebd.* C. I 11, 7; S. VII 16, 31); er selbst ist kalt und feucht und erhält die

und Erde[1]; mit ihm unterscheidet er endlich Mond-Sonnen-Planetenjahre[2] und ein Weltjahr[3], dessen Dauer er gleichfalls auf 15000 Sonnenjahre festsetzt.

Im Jahre 1224 hatten die Franziskaner eine Niederlassung in Oxford gegründet. Zu besonderer Blüte gelangte diese durch den bedeutendsten Lehrer an der dortigen Universität, Robert Grosseteste (gest. 1253), von 1235 ab Bischof von Lincoln. Wie aus seinen philosophischen Schriften hervorgeht, ist Macrobius für Robert zwar keine unbekannte Größe, aber besondere Beachtung scheint er ihm nicht geschenkt zu haben. Nur einmal[4] führt er ihn als Autorität mit Namen an, ein andermal[5] lehnt er sich deutlich an ihn an, ohne ihn als Quelle zu zitieren.

Öfter kehrt der Name Macrobius wieder in der nach Baur Grosseteste mit Unrecht beigelegten *Summa Philosophiae.*

Wärme von der Sonne (*ebd.* c. 29 S. 413 : C. I 6, 60). In der Harmonie der Sphären ist sein Ton der dumpfeste (*ebd.* C. II 4, 1 4; So. V 2).

[1] Die Erde weist, führt er aus, durchaus nicht dieselbe Temperatur auf; höher gelegene Gegenden haben ein kälteres Klima als tieferliegende; denn die Sonne erwärmt nach Macrobius nur die dickfeuchte Luft der Täler, während sie die Höhenluft auf den Bergen nicht zu erwärmen vermag (*a. a. O.* XIV 1 S. 592; dass. bei Wilh. von Conches, *Philos.* II 17, *PL* 172, 62 C).

[2] *A. a. O.* IX 2 S. 437 : C. II 10, 6 7.

[3] *A. a. O.* VIII 33 S. 420:	Macr. C. II 11, 10:
Hoc autem ut physici volunt post annorum 25 milia peracta contingere. Daß 25 in 15 zu ändern ist, beweist	Hoc autem ut physici volunt post annorum 15 milia peracta contingit.

außer der Macrobstelle De rer. IX 2 S. 437 : secundum Platonicos infra 15 milia perficitur annus iste, sicut dicit Macrobius in lib. Ciceronis.

[4] Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, ed. Ludw. Baur: *Beitr.* IX, Münster 1912, S. 2, 11 ff.: Cum autem attendimus non ad illud, quod efficitur per motus corporeos, sed in ipsis motibus moderationem, modificatrix est musica. Haec enim, ut asseruit Macrobius (C. II 1, 14), motuum proportionibus reperitur concordantia.

[5] *Ebd.* (Baur 2, 1 ff.) sagt er, daß es in der Macht der Rhetorik liege, affectum animosque torpentes excitare, effrenos modificare, timidos animare, truces mitigare. Dann fährt er fort: Haec est enim virga Mercurialis, cuius uno capite vigilantibus somnum ... ingerit, somnolentis vigilantiam, [cf. Macr. S. I 17, 22: Mercurius hominum mentes vel oculos et excitat et sopit], haec Orphei cithara, cuius modulationem saxa sequuntur et arbores [cf. Macr. C. II 3, 8: Hinc aestimo et Orphei vel Amphionis fabulam, quorum alter animalia ratione carentia, alter saxa quoque trahere cantibus ferebantur, sumpsisse principium].

Tract. I c. 5[1] wird Macrobius den hauptsächlichsten lateinischen Philosophen beigezählt: Tract. X c. 20[2] wird die plotinische Unterscheidung der Tugenden aus Macrobius C. I 8, 8 ff. erwähnt und anerkannt. Zurückgewiesen und richtig gestellt werden verschiedene astronomische Ansichten des antiken Autors, so dessen Meinung, ein Weltjahr umfasse 15000 Sonnenjahre[3], die Sonne sei nur achtmal größer als die Erde[4] und der Ozean umgebe nicht die Erde[5].

Ein treuer Jünger von Robert Grosseteste war der größte Naturforscher des Mittelalters, Roger Bacon. In seinem *Opus maius* findet sich der Name Macrobius nie, so daß wohl angenommen werden darf, daß er dessen Lehren nicht weiter verwertet hat.

Dagegen verschmäht es der große Ordensgeneral der Franziskaner, Johannes Fidanza, genannt Bonaventura[6], nicht, die Schriften des Macrobius einzusehen, seine Lehren auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu prüfen und nötigenfalls ausführlich zu widerlegen.

In psychologischer Hinsicht ist Bonaventura überzeugt, daß die Seele unmittelbar von Gott mit dem Werden eines neuen menschlichen Organismus geschaffen werde[7]. Bei der Kritik und Bekämpfung der gegenteiligen Ansichten kommt er auch auf die irrige Meinung Platos und seiner Anhänger, vor allem des Macrobius, zu sprechen. Eingehend referiert er über ihre Lehren im engsten Anschluß an diesen: die Seelen würden vor dem Körper auf den Sternen erschaffen und stiegen, um die Körper zu beleben, durch die Milchstraße und die Planetensphären herab in die Sinnenwelt. Nach der Auflösung des Leibes kehrten sie dann auf demselben Wege zurück. Diese Wanderung wiederhole sich von Zeit zu Zeit; dabei vergäßen die Seelen all ihr früheres Wissen,

---

[1] Baur S. 279, 21. [2] *Ebd.* 450, 17.

[3] *Summa philos.*, Tract. XV 16, Baur 567, 40: Macr. C. II 11, 11.

[4] *Ebd.* IV 18, Baur 571, 11: Macrobius vero octies tantum maiorem esse quam terram laboriose conatur ostendere (C. I 20, 9—32).

[5] *Ebd.* XVIII 5, Baur 622, 3: C. II 9, 2f.; C. II 5, 6 sagt Macrobius von Cicero: cum aliis nos non patitur errare, qui terram semel cingi oceano crediderunt.

[6] Opp. omnia Bd. 1—10, Quaracchi 1882—1902.

[7] Vgl. Ed. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras nach ihren Quellen dargestellt,* Münster 1909: *Beitr.* VI, 4—5.

andererseits aber ließen sie bei ihrem Aufsteigen auch die Erinnerung an die Erdenleiden zurück. Diese Anschauung wird als Traum und absurd bezeichnet und durch Gründe widerlegt[1].

Stärker macht sich der Einfluß des Macrobius bemerkbar auf ethischem Gebiete. Hier verdankt ihm der große Ordensgeneral die ganze Kenntnis der neuplatonischen Tugendlehre. Er übernimmt die vierfache Distinctio der Tugenden: ‚Quaedam sunt exemplares, quaedam politicae, quaedam purgatoriae, quaedam animi purgati'[2]. Das Fundament aller Tugend ist nach Bonaventura der Glaube. Er leuchtet dem Menschen voran auf der Bahn der Tugendklassen wie der Morgenstern inmitten des Nebelmeeres. Mit Hilfe des Glaubens gelangt die Seele aufsteigend zunächst zu den virtutes politicae, gleichsam dem Fuß des Berges, dann zu den virtutes purgatoriae, der Mitte des Berges, hierauf zu den virtutes animi purgati, dem Gipfel des Berges, wo der geeignete Ort ist zur Betrachtung der virtutes exemplares[3]. Doch merkt man, daß Bonaventura eigentlich mit diesen vier Tugendstufen nichts Rechtes anzufangen weiß[4]. Wichtig für unsere Zwecke ist die Abhandlung über die exemplarischen Tugenden[5], weil gerade hieraus ersichtlich ist, wie hoch Bonaventura Plotin und seinen Jünger Macrobius schätzt. Der Gedankengang derselben ist kurz folgender: mit Unrecht haben manche Philosophen, darunter Aristoteles, geleugnet, daß in Gott die Urbilder aller Dinge sind. Gott ist wirklich ‚exemplar omnium rerum'; zu dieser Erkenntnis sei schon der Geist hervorragender antiker Philosophen vorgedrungen[6]. Daher müssen in Gott auch die Urbilder der Tugenden sein; denn nach Plotin ist es absurd, daß in Gott die Urbilder aller Dinge sind, nur nicht die der Tugenden[7]. Von Gott aus, dem ewigen Licht, fließen diese Tugenden über auf die

---

[1] *Sent.* II dist. 18 art. 2 q. 2 conclusio. (Bd. II S. 449). Vgl. dazu oben S. 49 ff.

[2] *Ebd.* III dist. 33 art. 1 q. 6, 4 (Bd. III S. 726): C I 8, 5.

[3] *In Hexaem.* I 33 (Bd. V S. 334 b).

[4] Theob. Ziegler, *Gesch. der christl. Ethik,* Straßburg i. Els. 1892², 385.

[5] *In Hexaem.* VI 2 ff. (Bd. V S. 360 b ff).

[6] *Ebd.* 6 (361 b): Dico ergo, quod illa lux aeterna est exemplar omnium, et quod mens elevata, ut mens aliorum nobilium philosophorum antiquorum, ad hoc pervenit. [7] *Ebd.* C. I. 8, 10.

menschliche Seele und führen sie auf direktem Wege zurück zu ihrem Ursprung, zur Glückseligkeit. Die erste Stufe auf diesem Pfade bilden die politischen Tugenden, die zweite die reinigenden, die dritte die gereinigten Herzens. Über sie verbreitet sich schon Salomon, aber Aristoteles schweige von ihnen; dagegen seien ‚nobiles philosophi' zu ihrer Kenntnis gelangt[1]. Mit den letzteren meint Bonaventura Plotin und Macrobius; denn unmittelbar an diese Bemerkung schließt er die ganzen plotinisch-macrobianischen Darlegungen über die Tugendlehre wörtlich an[2].

Ja selbst da, wo man es gar nicht erwartet, muß Macrobius dem Bonaventura Zeugenschaft leisten. In den *Sermones* wird gelegentlich der Vergleichung der Welt mit dem Meere mit Berufung auf den Stagiriten und Macrobius der Beweis für die stete Änderung des Meeres erbracht[3].

Mit Bonaventura fällt in lehramtlicher und literarischer Tätigkeit zusammen Thomas von York (gest. um 1260), von dem die einzige große Darstellung eines Systems der Metaphysik aus der Ära der Hochscholastik stammt[4]. Von ihm wird nach Grabmann[5] Macrobius neben Plato, Aristoteles, Cicero und anderen für die Bestimmung des göttlichen Wesens als Zeuge aufgerufen.

Die Hauptvertreter des Dominikanerordens sind Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Mit Albert berührt sich durch seinen Universalismus Vinzenz von Beauvais, ebenfalls dem Dominikanerorden angehörend.

Vinzenz von Beauvais (gest. um 1264), mehr Enzyklopädiker

---

[1] *Ebd.* 10 24 25 (S. 362 a 363 b 364 a).

[2] *Ebd.* 25—32 (S. 364 f.): Et in notitiam istarum (virtutum) venerunt nobiles philosophi: Unde Macrobius, narrans sententiam Plotini, dicit sic: Qui aestimant . . . bis differentiam sui (C. I 8, 3—11).

[3] *Serm. de tempore, Dominica post Epiph.*, Sermo V 5 (Bd. IX S. 192: Secundum Philosophum et Macrobium (C. I 6, 61) mare quattuor mutationes recipit in omni mense secundum quattuor septeneria lunae.

[4] Grabmann, *Die Metaphysik des Thomas von York: Stud. z. Gesch. d. Philos.* Festgabe zum 60. Geburtstage Cl. Baeumker, *Beitr.* Suppl.-Bd., Münster 1913, S. 181—193.

[5] *A. a. O.* 186. Grabmanns Skizze über die Metaphysik des Thomas von York stützt sich auf den Text einer vatikanischen Handschrift (13. Jahrh.). Eine Ausgabe existiert bis jetzt noch nicht.

als Philosoph, will uns in seinem großen *Speculum* [1], das er in naturwissenschaftliche, historische und doktrinale Disziplinen gliedert, einen Inbegriff des damaligen Wissens liefern [2]. Entsprechend seiner kompilatorischen Tätigkeit, die mehr in die Breite als in die Tiefe geht, beutet er die Schriften des Macrobius in umfangreichem Maße aus, ohne aber in eine kritische Würdigung des exzerpierten Materials sich einzulassen. Seine Auszüge erstrecken sich mit Ausnahme der Metaphysik auf alle Gebiete der Philosophie.

In dem Bereich der Psychologie berichtet er aus dem Kommentar des Macrobius, daß im Phädrus des Plato mit den zwingendsten Argumenten die Unsterblichkeit der Seele erwiesen werde [3], daß die platonischen Unsterblichkeitsbeweise in einem Kettenschluß, den er wörtlich zitiert, sich zusammenfassen lasse [4], und daß eine zwiefache Immortalität zu unterscheiden sei [5]. In dem gleichen Werke findet er, daß Plato, Plotin und Macrobius — Vinzenz rechnet auch Porphyr dazu — die Seelen auf ihrer Wanderung sogar in Tierleiber eingehen ließen [6]; nach der gleichen Quelle gibt er die platonische Erzählung von dem pamphylischen Soldaten Er wieder [7]; von dort weiß er auch, daß Heraklitus Physikus und Heraclides Ponticus auseinanderzuhalten sind, daß der eine die Seele als ‚scintilla stellaris essentiae', der andere als ‚lux' bestimmt [8].

Fast vollständig verwertet Vinzenz die ethischen Auseinandersetzungen Macrobs. Er beweist in wörtlicher Anlehnung an

[1] *Bibliotheca mundi seu Speculum quadruplex*, 1—4 Duaci 1624 (Folio). Diese Ausgabe enthält auch das Speculum morale, das Vinzenz nicht zum Verfasser hat. Vgl. darüber Gass, *Vincenz von Beauvais und das Speculum morale: Zeitschr. für Kirchengesch.* Bd. 2 (1878) S. 332 ff.

[2] Einen Einblick in die Spiegel des Vinzenz gewährt Fr. Chr. Schlosser, *Vincenz von Beauvais, Handbuch und Lehrbuch für die kgl. Prinzen und ihre Lehrer.* 2 Bde., Frankfurt a. M. 1819.

[3] *Spec. doctr.* V c. 132 S. 478: Macrobius de somnio Scipionis [II 13, 6]: In Phaedrone quoque Platonis, quem transtulit Cicero, validissimis argumentis animae immortalitas asseritur. Wörtl. dass. *Spec. nat.* XXIII c. 65 (S. 1697 C) u. *Spec. hist.* II c. 13, nur daß hier irrtümlicherweise in Phaedone geschrieben wird.

[4] *Spec. hist.* II c. 13 u. *Spec. nat.* XXIII c. 65 (S. 1697 C): C. II 13, 12.

[5] *Spec. hist. ebd.* u. *Spec. nat. ebd.* c. 74 S. 1703 B: C. II 13, 7.

[6] *Spec. nat.* XXIII c. 75 (S. 1703 E): C. I 9, 5. Vgl. dazu oben S. 66 f.

[7] *Spec. hist.* III c. 57 (S. 111): C. I 1, 9.

[8] *Ebd.* c. 32 (S. 97): C. I 14, 19.

ihn, daß niemand aus Überdruß Hand an sich anlegen dürfe[1]; er entnimmt ihm die ganze Erörterung über die Tugenden[2], besser gesagt, er schreibt sie gedankenlos ab[3]; er findet auch bei ihm einen Grund dafür, daß man Leiden geduldig ertragen müsse[4], und kann ihn als Zeugen für die Tatsache aufrufen, daß Schwelgen in körperlicher Lust den Menschen zum Tiere herabwürdige[5].

Was die Astronomie anlangt, so referiert hier Vinzenz in dem Speculum naturale[6] aus Macrobius über die Zeit, in der dieser sich die Welt geschaffen denkt, und fügt dazu gegen seine sonstige Gewohnheit eine Erklärung dieser Anschauung[7], die er jedoch nicht aus sich selbst hat, sondern Wilhelm von Conches[8] entlehnt; er verbreitet sich ferner im Anschluß an den antiken Autor über die beiden sichtbaren Kreise, den Zodiakus und die Milchstraße[9], die Lage der Erde[10], über die Größe der Erde[11] und der Sonne[12], wobei er die

[1] *Spec. doctr.* V c. 116 (S. 469) und *Spec. hist.* III c. 77 (S. 111) wörtlich aus Macr. C I 13, 5—7 mit Ausnahme der beiden Sätze: Nec hoc ... bis duas asserit mortes und Et hoc est quod ... bis signavimus, in denen Macrobius auf schon Erwähntes Bezug nimmt.

[2] *Spec. doctr.* IV c. 9 (S. 309) und mit denselben Worten und in derselben Ausdehnung als Dictum des Plotin angeführt *Spec. hist.* IV c. 9 (S. 119) aus Macr. C. I 8, 5—11. Auch das pseudo-vinzentinische *Speculum morale* (l. I pars 3 dist. 7 S. 187 f.) kennt diese macrobianischen Tugendklassen; dabei ist jedoch Macrobius nicht genannt, sondern es wird nur auf Plotin (sicut Plotinus dixit) verwiesen. Zitert wird Macrobius gelegentlich der Aufzählung der Tugenden, die im Gefolge der politischen Kardinaltugenden erscheinen (*Spec. mor.* I p. 3 dist. 36 S. 289 A B). Hier wird auch in der sich daran anschließenden Erörterung stets auf Macrobius Bezug genommen.

[3] Macrobius handelt bereits in § 4 des 8. Kapitels die virtutes purgatoriae ab und verweist darauf in § 8 mit den Worten ‚Harum quid singulae velint superius expressimus'. Diese Worte nimmt Vinzenz mit in seinen Text auf, ohne den § 4 des Macrobius vorher angeführt zu haben.

[4] *Spec. doctr.* IV c. 81 (S. 346). Über diese Stelle, die sich in unserer Macrobius-Ausgabe nicht findet, ist bereits oben S. 82 gesprochen.

[5] *Ebd.* c. 153 (S. 388): Sat. II 8, 11 f.

[6] Einen alphabetischen Index der im *Spec. nat.* erwähnten Autoren hat Joh. Alb. Fabricius, *Biblioth. graeca*, Hamburg 1726 Vol. 14 S. 107—125 aufgestellt.

[7] *Spec. nat.* II c. 30 (S. 98 A): C. I 21, 24.

[8] S. oben S. 130.

[9] *Spec. nat.* III c. 19 (S. 173 A): C. I 21, 2 12 f.

[10] *Ebd.* VI c. 4 (S. 372 C D) wird nach dem Zeugnis des Isidorus, Aristoteles, Plinius, daß die Erde im Mittelpunkt der Weltkugel liege, auch Macrobius (C. I 20, 22; 22, 10) ins Feld geführt.

[11] *Ebd.* c. 13. (S. 377 E): C. I 20, 20 21.

[12] *Ebd.* XV c. 2 (S. 1094 C): C. I 20, 9.

macrobianische Ansicht, die Sonne sei nur achtmal so groß als die Erde, als richtig adoptiert[1].

Bei all den angeführten Stellen wird Macrobius nominatim als Quelle angegeben. Dies geschieht nicht bei den Darlegungen über die Musik; und doch verraten auch hier manche Gedanken mocrobianische Herkunft; besonders in dem Kapitel, in dem Vinzenz erzählt[2], wie Pythagoras die elementarsten harmonischen Verhältnisse aufgefunden hat, ist nicht nur eine große inhaltliche Beeinflussung, sondern zum Teil wörtliche Anlehnung an C. II 1, 8—16 zu konstatieren.

Philosophiegeschichtlich nicht von Bedeutung sind mehrere Dikta, die Vinzenz den Saturnalien des Macrobius entnimmt: ein guter Freund ist ein ‚comes facundus in via pro vehiculo‘[3]; ‚Ita amicum habeas, ut inimicum posse fieri putes‘[4]; ‚Beneficium dando accepit, qui digno dedit‘[5], geflügelte Worte, die nach Macrobius[6] von Publilius Syrus stammen. Von dem Cyniker Diogenes wird aus Sat. I 11, 42ff. erzählt[7], daß er auf die Frage des Xeniades, welch ein Handwerk er gelernt habe, erwidert habe: „ich verstehe freien Menschen zu befehlen". Endlich wird aus Sat. I 6, 20ff. ein Beispiel dafür angeführt, daß die Frauen alle schlechten Eigenschaften in sich vereinigen[8].

Für Albertus Magnus[9] (1193—1280), dem vielseitigsten Gelehrten seiner Zeit und einem der fruchtbarsten Schriftsteller aller Zeiten[10], ist Macrobius eine wichtige Quelle platonischer[11] Dogmen.

---

[1] *Ebd.* aus C. I 20, 32.
[2] *Spec. doctr.* XVI c. 24 (S. 1517).
[3] *Ebd.* V c. 38 (S. 425).
[4] *Ebd.* VI c. 14 (S. 490).
[5] *Ebd.* IV c. 48 (S. 328).
[6] S. II 7, 11.
[7] *Spec. hist.* III c. 68 (S. 108).
[8] *Spec. doctr.* V c. 10 (S. 409): De moribus feminarum. Die hier vorgebrachte Geschichte von dem jungen Papirius (aus Macr. S. I 6, 20 ff.) kehrt wörtlich in *Spec hist.* V c. 7 (S. 139) wieder.
[9] Ed. Aug. Borgnet, 38 Bde. Paris 1890—99.
[10] Von Hertling, *Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung.* Cöln 1880, neu herausgeg. v. J. A. Endres in Beitr. XIV, 5—6, Münster 1914.
[11] Das Verhältnis Alberts zu Plato hat Leop. Gaul untersucht in seiner Schrift: *Alberts Verhältnis zu Plato* (Beitr. XII 1) Münster 1913. Für die Psychologie Alberts kommt hauptsächlich in Betracht: Art. Schneider, *Die Psychologie Alberts d. Großen, nach den Quellen dargestellt* (Beitr. IV 5—6) Münster 1903 u. 1906.

Vor allem sind es die im Phädrus vorgetragenen Lehren von der Selbstbewegung der Seele, die ihm der macrobianische Kommentar und eine nicht genauer bestimmbare Quelle vermitteln [1]. Macrobius hatte, wie wir in dem Abschnitt über die Unsterblichkeit der Seele gehört haben [2], den Standpunkt Platos energisch gegen die Angriffe von aristotelischer Seite verteidigt. Diese Partien kennt Albert genau, ja er setzt sich sogar mit den von Macrobius gegen Aristoteles vorgebrachten Einwänden auseinander [3], was als Beweis für das Ansehen gelten darf, das Macrobius gerade im späteren Mittelalter noch besaß.

Auch bei der Darstellung und Kritik der relativen Präexistenzlehre der Platoniker wendet sich Albert neben Plato, dem Urheber derselben, besonders gegen dessen Anhänger Macrobius. Dieser hatte, wie uns bekannt [4], eingehend über den Ursprung der Seele gehandelt und vor allem die Lehre der Neuplatoniker Plotin und Porphyr auseinandergesetzt. Albert zitiert die hauptsächlichsten Teile [5] davon wörtlich in seiner *Summa de homine* [6] und mit einiger

[1] Eine solche muß, da eine direkte Benutzung des Phädrus ausgeschlossen ist (vgl. Gaul *a. a. O.* 25), wegen *De an.* l. 1 tr. 2 c. 6 (Borgnet 5 S. 151 b) angenommen werden: Haec et his similia in Phaedro colliguntur, ubi Plato hoc dicit sparsim, non per verba, sed per sensum, quorum quaedam Macrobius ponit super somnium Scipionis et quaedam dimittit. [2] S. 52 ff.

[3] Z. B. *De an.* l. 1 tr. 2 c. 6 Bd. 5 S. 152: Et si obiciat Macrobius, si corpus movetur propter animam, ergo anima magis movetur, quoniam, propter quod unumquodque tale est, illud est magis tale, est irrisorium: quoniam illud non est in efficientibus et effectivis, sed in participantibus secundum eandem formam.

Ebd. c. 9 S. 163: Anima secundum seipsam moveri forte videbitur alicui motu physico, qui est alteratio, . . .: dicimus enim animam tristari, gaudere, confidere, sperare, et timere, amplius autem irasci et sentire. Haec omnia motus dicere videntur . . . et forte videbitur alicui moveri animam. Wenn nun Albert eine solche Annahme mit der Begründung ‚sunt omnia ista passiones sive passibiles qualitates illatae' zurückweist, so ist damit eine Widerlegung des Macrobius beabsichtigt, der C. II 16, 24 f. die Affekte der Freude, Furcht usw. als Bewegungen der Seele erklärt hatte.

[4] Vgl. S. 44 ff. bes. 48. [5] C. I 12, 1—2 13 14; I 11, 11—12.

[6] II q. 5 art. 3 n. 12 13 14 (Borgnet 35 S. 75 f.) — Textkritisch ist zu n. 13 zu bemerken, daß die griechischen Ausdrücke aus Macrobius, die bei Borgnet mit lat. Buchstaben geschrieben sind, vielfach falsch lauten, z. B. theoricon statt theoreticon, thiniton statt thymicon (richtig steht es z. B. in *S. theol.* II tr. 12 q. 72 m. 4 art. 3 n. 10 [Borgnet 33 S. 51]), hententicon statt hermeneuticon usw.

Kürzung auch in der *Summa theologiae*[1]. Auch die scheinbar aus anderer Quelle stammende Notiz[2], Pythagoras habe dasselbe gelehrt wie Macrobius[3], entnimmt er wörtlich dessen Kommentar. Durch Anführung dieser Lehre will jedoch Albert die Präexistenzlehre nicht etwa stützen, sondern er macht energisch dagegen Front. In der *Summa de homine* weist er die Behauptungen des Macrobius als ‚haeresis et in fide et in naturali scientia'[4] zurück. Einen milderen Standpunkt nimmt er in der *Summa theologiae* ein betreff des einen Punktes, daß die Seelen beim Herniedersteigen auf jeder Planetensphäre mit einer bestimmten psychischen Potenz ausgestattet werden; er sucht hier den Macrobius in Schutz zu nehmen, ja er schiebt ihm und Plato, dem er irrtümlicherweise in *De intellectu*[5] und *De anima* diese speziell neuplatonische Lehre zuschreibt, wohl „seine eigene Auffassung über siderische Einflüsse unter"[6]; Plato und Macrobius hätten nicht geglaubt, die vernünftige Seele erhalte ihre Kräfte von den Sternen, sondern es würden nur die körperlichen Dispositionen für die Betätigung der einzelnen Potenzen gesteigert durch die den einzelnen Planeten eigentümlichen qualitativen Besonderheiten[7].

Summa de hom. II q. 61 a 2[8] und *De nat. et orig. animae* tr. 2 c. 6[9] wird Macrobius neben Plato als Autorität bei den Beweisen von der Unsterblichkeit der Seele angeführt.

Wie so viele Gelehrte des Mittelalters[10], teilt der große Domikaner in Nachahmung des Macrobius[11] der vegetativen Seele

---

[1] II tr. 12 q. 72 m. 4 art. 3 n. 9 10 11 (Borgnet 33 S. 47).

[2] *S. de hom.* II q. 5 art. 3 n. 15 (Borgnet 35 S. 76): Item, idem videtur dicere Pythagoras; putat enim a lacteo circulo incipere Ditis, id est Plutonis imperium, quia animae inde lapsa videntur iam a superis recessisse et inde primam nascentibus offerri ait lactis alimoniam... (Der Text bei Borgnet primum nascentibus afferri ad lactis alimoniam ist sinnlos).

[3] C. I 12, 3. [4] *A. a. O.* S. 80 b.

[5] l. 1 tr. 1 c. 4 (Borgnet 9 S. 483): Propter quod Plato dicit quod in quolibet orbe anima aliquid accipit, memoriam in orbe Saturni, et alias in aliis, sicut in primo de „Anima" [l. I tr. 2 c. 7 (Borgnet 5 S. 155)] determinavimus.

[6] Art. Schneider *a. a. O.* 416. [7] Vgl. darüber Schneider 417.

[8] (Borgnet 35 S. 524 b): Idem (Plato) probat in Phaedro multis rationibus quod anima est immortalis. ... Idem habetur in Somnio Scipionis et commento super illud somnium a Macrobio.

[9] Borgnet 9 S. 412. [10] Vgl. unten S. 159.

[11] S. VII, 4, 14 ff.

die vier virtutes, die attractiva, digestiva, retentiva, expulsiva [1], zu und nimmt mit ihm vier Digestionen an [2].

Außer diesen dem Gebiete der Psychologie angehörenden Anleihen kommt Macrobius bei Albert mit seiner ganzen Tugendlehre zu Worte. Er übernimmt die bekannte plotinisch-makrobianische Einteilung der Tugenden in vier Klassen [3], zeichnet ihre Unterschiede [4], bespricht die Kardinaltugenden [5] und gibt größtenteils im wörtlichen Anschluß an Macrobius C. I 8 die Definitionen derselben innerhalb der vier Tugendklassen [6].

Albert nennt selbst öfters als Urheber der neuplatonischen Tugendlehre Plotin und Macrobius. Wenn er die virtutes exemplares in der *Ethik* l. 1 tr. 9 c. 1 n. 56 (Borgnet 7, S. 140) auf die Stoiker zurückführt, so ist das ein Mißverständnis, wie sie bei ihm auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie häufig begegnen [7].

Merkwürdigerweise beruft sich Albert in astronomischen Fragen, wo er bei Macrobius doch so reiches Material hätte vorfinden können, nur ein einzigesmal [8] auf ihn. In seinem *Speculum Astronomicum* [9] zitiert er ihn überhaupt nicht. Nach Mandonnet [10] gehört freilich diese Schrift Roger Bacon an.

Wie stellt sich endlich Albert' großer Schüler Thomas

---

[1] *Compend. theol. verit.* l. 2 c. 33 (Borgnet 34 S. 62). *De an.* l. 2 tr. 2 c. 8 (Borgnet 5 S. 226). *Isag. in libr. de an* c. 5 (Borgnet 5 S. 512).

[2] *De an. a. a. O.* (S. 227). *De animal.* l. 16 tr. 1 c. 5 (Borgnet 12 S. 145 b) und c. 6 (S. 147 a). Wenn Albert *S. de hom.* q. 30 a. 2 part. 3 (S. 151 b) drei Stadien der Digestion unterscheidet, so schließt er sich hier an Constantinus Africanus an.

[3] *Ethik* l. 7 tr. 1 c. 1 (Borgnet 7 S. 463) *ebd.* l. 1 tr. 9 c. 1 n. 56 (Borgnet 7 S. 140), *Sent.* 3, dist. 34, art. 1 (Borgnet 28 S. 617).

[4] *Compend. theol. verit.* l. 5 c. 16 (Borgnet 34 S. 164).

[5] *Sent.* 3 dist. 33 A art. 2 (Borgnet 28 S. 608). *Compend. theol. verit.* l. 5 c. 33 (Borgnet 34. S. 180).

[6] *Comp. theol. verit. a. a. O.* c. 34—37 (S. 180—183).

[7] De Wulf-Eisler *a. a. O.* 285.

[8] *Isagog. in libr. de coelo et mundo* c. 7 (Borgnet 5 S. 469): Et notandum, quod octo distinguuntur sphaerae coelestes . . . Octava Lunae . . . Sub qua non sunt nisi res corporales . . . sicut dicit Macrobius.

[9] Über die hier zitierten Schriftsteller vgl. M. Steinschneider, *Zum Speculum astronomicum des Albertus Magnus, über die darin angeführten Schriftsteller u. Schriften: Zeitschr. f. Mathem. u. Phys.*, 16. Jahrg. 5. H. Lpz. 1871 S. 357 ff.

[10] Roger Bacon et le speculum Astronomiae, Revue néo-scol. 1910, S. 313-335.

von Aquin[1], der Fürst der Scholastik, zu Macrobius? Zur Beantwortung dieser Frage gilt es kurz zu betrachten, in welcher Weise Thomas die macrobinanischen Ausspüche verwendet.

Nach von Hertlings[2] grundlegender Untersuchung sind bei Thomas zwei Arten von Zitaten zu unterscheiden: konventionelle oder dekorative, die sich aus den Anforderungen der scholastischen Methode ergeben und keine inhaltliche Beeinflussung ausüben, sowie autoritative, die für die folgende Auseinandersetzung maßgebend sind und die entwickelte Lehrmeinung bestätigen sollen.

In diesem Lichte besehen, erscheinen die macrobianischen Zitate bei Thomas oft nur als Zierat, z. B. *S. theol.* II 2 q. 48 art. 1 ad 1; q. 80 a. 1 ad 2; q. 128 a. 1 ad 6; q. 143 a. 1 ad 4, wo die einzelnen Tugenden angeführt werden, die nach Macrobius die prudentia, iustitia[3], fortitudo[4] und temperantia in sich schließen. Häufiger[5] aber beruft sich der Aquinate gegen gemachte Einwände auf Macrobius als auf eine Autorität gleichwie auf Aristoteles. Nach den üblichen Objektionen heißt es hier: ‚sed contra est quod Macrobius ponit', manchmal auch, ‚sed contra est auctoritas Macrobii'.

Am stärksten zeigt sich der Einfluß des Macrobius auf Thomas in der Moral. Die ganze macrobianische Tugendlehre macht er zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung[6], doch ist er nicht von ihr abhängig, wie Redepennig[7] meint; er erkennt die plotinisch-macrobianische Einteilung der Tugenden in politische,

---

[1] Ed. Rom. 1882—1906. Daneben benutzt die Gesamtausgabe von Stan. Ed. Fretté, Paris 1875 ff Von Thomas Schriften sind nur berücksichtigt die *Summa theologica*, die *Summa contra Gentiles* und die *Opuscula*.

[2] Hertling, Frhr. von, *Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin: Sitzungsber. der philos.-philol. u. hist. Kl. der K. B. Akad. d. Wiss. z. München*, Jahrg. 1904 S. 541 549.

[3] Dass. *Sent.* III dist. 33 q. 3 art. 4 quaestiunc. 2 (Fretté 9, 540).

[4] Dass. *ebd.* art. 3 quaestiunc. 2 (Fretté 9, 536). Zur Ausschmückung dienen auch: *De verit.* q. 26 art. 8 ad 2 (Fretté 15, 276); *De virtut.* art. 4 ad 7 (Fretté 14, 311); *Sent.* III dist. 34 q. 1 art. 1 ad 6 (Fretté 9, 549); *De fato*, art. 1 u. 5 (Fretté 27, 455 und 463); *De erud. principum* c. 40 (Fretté 27, 640).

[5] *S. theol.* II 2 q. 49 a. 2 5 6 7; q. 114 a. 2; q. 128 a. 5; q. 129 a. 5; q. 145 a. 4; q. 146 a. 2; q. 149 a. 2; q. 151 a. 2.

[6] *S. theol.* II 1 q. 61 a. 5.

[7] *Über den Einfluß der aristotelischen Ethik auf die Moral des Thomas von Aquino.* Diss. von Jena, Goslar 1875. Dieselbe Unrichtigkeit findet sich auch in Überweg-Heinze, II[8] S. 288.

reinigende, gereinigten Herzens und exemplarische zwar als möglich an, verwertet sie aber nicht weiter für sein System.

Aus Macrobius weiß Thomas ferner, daß Plotin das intellektuelle Prinzip im Menschen aufs stärkste betont hat[1], und daß er an die Spitze alles Seienden das ‚Eine' setzt, das die Urbilder aller Dinge in sich schließt[2].

Anhänger des Thomismus ist der Dichterphilosoph Dante. Daß auch er den Kommentar des Macrobius gekannt hat, kann nicht zweifelhaft sein. „Man findet bei Macrobius alles dasjenige, was man bei Dante im 14. Jahrhundert vorfindet, der es in seinem Gastmahle auf eben die Weise wie Macrobius vorgetragen hat, nachdem es durch alle Schulen des Mittelalters hindurchgegangen war" [3].

C. Macrobius als Durchgangspunkt für gewisse Ideen und Einteilungen.

Hat die bisherige Betrachtungsweise ein Bild gewährt, inwieweit die einzelnen Philosophen von Macrobius beeinflußt sind, und uns einen flüchtigen Blick werfen lassen, auf die Art, wie sie seine Lehren verwerten, so ist damit die Würdigung der Bedeutung des Macrobius für das Mittelalter noch nicht abgeschlossen. Durch Macrobius ist das Mittelalter mit einer Fülle platonisch-neuplatonischer Gedanken in Berührung gekommen; er muß, wie Boëthius, als Durchgangspunkt für gewisse metaphysische Begriffe und Ideen, für gewisse Leitsätze und Einteilungen angesehen werden.

Neben Augustin, Priscian, Apuleius, Chalcidius und Boëthius ist durch Macrobius die Identifizierung der Ideen mit den göttlichen Gedanken auf das christliche Mittelalter übergegangen.

Bei Macrobius konnte sich das Mittelalter rasch orientieren über die platonische Materie, und vor allem über die beliebte neupythagoreische Zahlenlehre und ihre Verwendung auf metaphysischem, kosmologischem und psychologischem Gebiete.

---

[1] *De unit. intell.* c. 5 (Fretté 27, 326).

[2] *S. theol.* I q. 32 art. 1 ad 1.

[3] Schlosser *a. a. O.* 9. Vgl. Kraus, *Dante* 363 426.

Macrobius hat neben Chalcidius und Boëthius dem Mittelalter sowohl die platonische Dreiteilung der Seelenkräfte in begierliche, zornmütige und vernünftige [1] als auch die aristotelische in vegetative, sensitive und vernünftige [2] vermittelt. Beide Einteilungen haben zahlreiche Anhänger gefunden [3].

Weiterhin hat gerade Macrobius nicht wenig zu der allgemeinen Verbreitung [4] des Gedankens beigetragen, daß der Mensch Mikrokosmus, eine Welt im kleinen, ist: er begegnet uns bei Isidor [5], Beda [6], Honorius von Autun [7], Petrus Lombardus [8], Wilhelm von Thierry [9], Gottfried von St. Viktor [10], Hugo de Folietto [11], Bernhard Silvestris [12], Adelard von Bath [13], Johann von Salisbury [14], Alanus de Insulis [15], Vinzenz von Beauvais [16], Bonaventura [17], Albert dem Großen [18] und Thomas [19].

---

[1] C. I 6, 42. [2] C. I 14, 10—12.

[3] Vgl. darüber Ostler, *Die Psychologie Hugos von St. Viktor: Beitr.:* VI, 1 S. 95 Anm. 1 u. 5, der die hauptsächlichsten Vertreter beider Richtungen aufzählt.

[4] Vgl. Baumgartner, *Die Philos. des Alanus de Insulis, a. a. O.* S. 88. Die dortigen Angaben sollen im folgenden erweitert werden.

[5] *Sent.* I 8, 1 *PL* 83. [6] *De temp. rat.* c. 35, *PL* 90, 458 B.

[7] *De imag. mundi* I 82 *PL* 172, 140 C D. II 59, *PL* 172, 154.

[8] Vgl. Espenberger, *Die Philos. des Petrus L. a. a. O.* 86.

[9] *De nat. corp. et an.* I *PL* 180, 698 C.

[10] *Fons philos.* ed. Charma *a. a. O.* Str. 115 S. 35: Homo microcosmus est, idem minor mundus. Von Gottfried sind uns nach Grabmann *a. a. O.* II 320 im Cod. lat. 14515 der Pariser Nationalbibliothek drei Bücher ‚De microcosmo‘ überkommen.

[11] *De medicina an.* c. 1, *PL* 176, 1183 C. Von Hugo de Folietto sagt Vinzenz von Beauvais, *Spec. hist.* l. 27, c. 18 S. 1102 b, daß er sancti Petri Corbeiensis dicitur fuisse monachus, über seine Lebenszeit aber nichts bekannt sei. [12] *De mundi univ.* II, 13 V. 95 (Barach 64).

[13] *De eod. et div.* ed. Willner *a. a. O.* S. 33, 7 ff.; vgl. S. 82.

[14] *Policr.* l. IV, 1 (Webb 513 c. 14).

[15] *Anticl.* 517 B usw. Siehe Baumgartner *a. a. O.* 88 ff.

[16] *Spec. doctr.* l. 15 c. 172 S. 1496. *Spec. hist.* l. I c. 30 S. 12.

[17] *Sent.* l. II dist. 29 art. 2 q. 2 concl. (Quaracchi II S. 703 b); dist. 30 art. 1 q. 1 ad 4 (Qu. II, 715); l. III dist. 2 art. 1 q. 2 concl. (Qu. II, 40 b).

[18] *S. theol.* II tr. 12 q. 69 (Borgnet 33 S. 17). *Phys.* l. VIII tr. 1 c. 9 text. 17 (Borgnet III, 540 a). *De somn. et vigilia* l. III tr. 1 c. 9 (Borgnet 9 189 b). *Compend. theol. ver.* l. II c. 2 (Borgnet 34 S. 41); c. 61 (Borgnet 34 S. 83).

[19] *S. theol.* I q. 91 a 1 resp.; q. 96 a. 2 resp.; II 1 q. 17 a. 8 ad 2. *Sent.* II dist. 1 q. 2 a. 3. *Phys.* l. VIII lect. 4 ad 3: habet . . . homo similitudinem quandam cum mundo: unde dicitur . . . quod homo sit parvus mundus.

Auch das aristotelische Gesetz der Synonymie fand ebenso durch Macrobius, wie durch Pseudo-Apuleius und Boëthius, Eingang im Mittelalter[1].

Endlich ist es Macrobius, durch den allein die Vierteilung der Kräfte der vegetativen Seele in virtus attractiva, retentiva, digestiva und expulsiva, sowie die Unterscheidung von vier Arten von Digestionen, ja, selbst der physiologische Terminus ‚digestio', auf das Mittelalter übergegangen ist. Diese Differenzierungen finden sich bei Cassiodor[2], Wilhelm von Thierry[3], Hugo de Folietto[4], Alcher von Clairvaux[5], Alfredus Anglicus[6], Adelard von Bath[7], Wilhelm von Conches[8], Johann von Salisbury[9], Alanus de Insulis[10], Bartholomäus Anglicus[11], Johannes de Rupella[12], Vinzenz von Beauvais[13] und Albert dem Großen[14].

---

[1] Vgl. Baumgartner *a. a. O.* 78. Den hier angeführten Gelehrten ist hinzuzufügen Alcher von Clairvaux, *De spir. et an.* c. 14 *PL* 40, 789.

[2] *De an.* c. 6 *PL* 70, 1291 D.

[3] *De nat. corp. et an.* I, *PL* 180, 697 C.

[4] *De medicina an.* c. 8, *PL* 176, 1194 B: quattuor esse virtutes humanae complexioni ministrantes, videlicet appetitiva, retentiva usw.

[5] *De spir. et an.* c. 20, *PL* 40, 794; c. 21 S. 795.

[6] *De motu cordis* c. 13 (Barach S. 101).

[7] *De eod. et div.* ed. Willner *a. a. O.* 33, 3 cf. 81.

[8] *Dragm.* VI, 251; *Philos.* IV c. 29. *PL* 172, 91 C f. *Dragm.* VI, 255 ff.

[9] Policr. II 12.

[10] *Contra Haeret.* I 38, *PL* 330 B. Vgl. Baumgartner *a. a. O.* 85.

[11] *De propr. rer.* III c. 8 (ed. Frankf. S. 52).

[12] *Summa de an.* p. II 3, ed. Domenichelli, Prato 1882 S. 223; *ebd.* 17 S. 247.

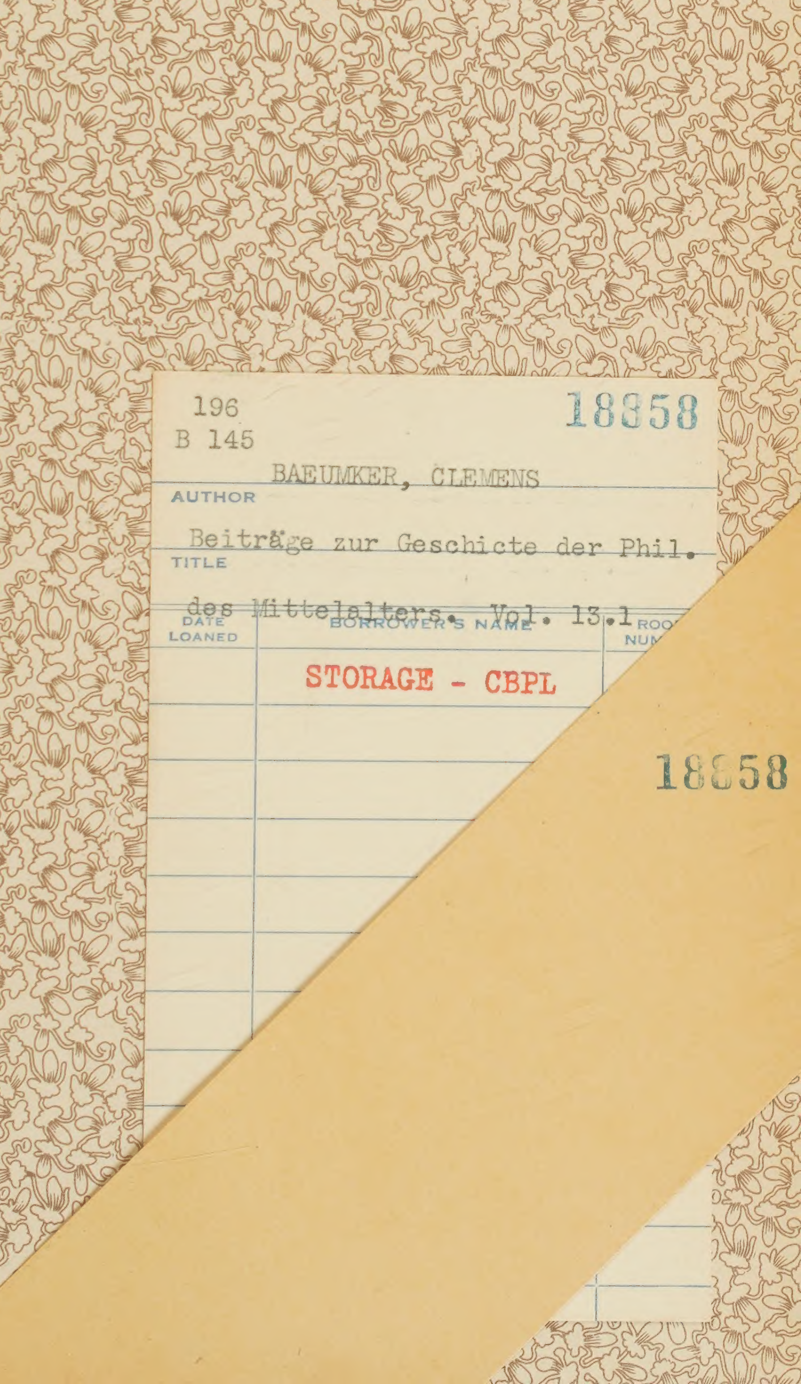
[13] *Spec. doctr.* l. XIII c. 48 S. 1201. *Spec. nat.* l. 24 c. 5 S. 1712 f.; c. 57 S. 1753; c. 143 S. 1259.

[14] *Comp. theol. verit.* l. II 33 (Borgnet 34 S. 62). *De an.* II tr. 2 c. 8 (Borgnet 5 S. 226 227).

Autorenverzeichnis.

(Die hochgestellten Ziffern bezeichnen die Anmerkungen.)




196
B 145
18858
BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR
Beiträge zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters. Vol. 13.1
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
STORAGE - CBPL
18858